

شهر شوال ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م - العدد (١٨)

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية



العقيدة

- الإمام علي عليه السلام والجمع بين الأضداد
- التربيّة السياسيّة عند الإمام علي عليه السلام
- التوحيد في الخالقية وأثر الوسائط في الخلقة في روايات الإمام علي عليه السلام
- الطموح الإيماني وعلاقته بحياة الإمام علي عليه السلام ومماته
- مفهوم القضاء والقدر وخلق الأعمال في كلام الإمام علي عليه السلام
- خصائص الحاكم العادلفي كلمات أمير المؤمنين عليه السلام ،عهد مالك الأشتر أنموذجا
- تأسيس علم الكلام الإسلامي عند الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام
- تَأْصِيلُ مَقُولَاتُ عِلْمِ الكَلام بِمَقَالَاتِ الإمام عَلي عليه السلام
- تجلي مظاهر (الإمامة) في الترميز السمعي
- سيد الأوصياء في شرائع الانبياء
- نص الغدير ومديات الإمامةمقاربةٌ نقديّةٌ لحصرية الدلالة على الإمامة الدينيّة



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

شهر شوال ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م - العدد (١٨)

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

Islamic.css@gmail.com

الهاتف: (07717072696)-00964

العراق - النجف الأشرف - بداية حي الإسكان - مقابل الجسر


بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

- الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والإيميل.
- الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

البريد الألكتروني للمركز

Islamic.css@gmail.com

البريد الالكتروني للمجلة

Aqeedah.m@gmail.com

محتويات العدد

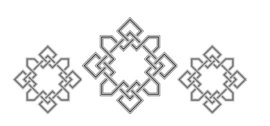
بسم الله الرحمن الرحيم

يتعاهد المفكرون والباحثون في هذا العام (1440هـ) مرور اكثر من الف واربعمائة عام على شهادة الامام امير المؤمنين عليه السلام ذلك الامتداد الرسالي المحمدي الذي ما يزال ينهل من فيض معينه الناس، فلا تخبو أنـواره، ولاتنفد اسراره، علي عليه السلام وما ادراك ما علي تجسد بشري لمظهر ملكوتي، فمعرفته من معرفة الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، واعتماد معرفة علي عليه السلام ترسخ فاعليته في حياتنا نهضة -لو وجدت لها سبيلا- حيث تتوحد طرق وأساليب الانتساب الى امير المؤمنين عليه السلام عند نقطة معرفته، ومعرفته أفلاك قطبها الانسانية وأقمارها رؤيته الكونية في تراثه الرسالي المعبّر عن بناء نموذج الانسان، ونموذج المجتمع، ونموذج الحاكم، ونموذج الدولة وهو عين ما نفتقده اليوم في حاضرنا، وأصل ما يغيب عن واقعنا، فمنظومة بناء الانسان فرداً ومجتمعاً، وأسس قيام الدولة وثباتها ونموها ونظم سياستها واختيار رجالها...... الخ إنما هو رؤى استراتيجية في تراث الامام علي عليه السلام أكدها وأنبأ عن حاجتنا لها، مقررا مفاهيمها، مؤصلا قواعدها، فكانت بمدار الامس فكرة تسابق عصورها، وهي اليوم رؤية عصرية لا مندوحة عنها يقول عليه الصلاة والسلام في بعض كلامه من قواعد اختيار الحاكم في الناس وهي مسألة تضرب في جوهر واقع بلادنا اليوم، وأصل ما تقوم عليه أزمة بناء الدولة وسر نجاحها: «**إختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا**

تضيق به الأمور، ولا تمحّكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفيء الى الحق اذا عرفه، ولا تُشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأذى إطراء ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل».

ولكل ذلك وبناءً عليه دعت الامم المتحدة دول العالم في تقريرها السنوي الصادر عن برنامج الامم المتحدة الانمائي الخاص بحقوق الانسان وتحسين البيئة والمعيشة والتعليم الى اعتماد واتخاذ الامام علي بن ابي طالب عليه السلام مثالا وهاديا في تشجيع المعرفة وتأسيس الدولة على مبادئ العدالة والمعرفة وحقوق الانسان.

وفي هذا العدد الجديد من مجلة العقيدة وقفت اقلام الباحثين والمفكرين تروي ظمأ حاجتنا من نور معرفة علي عليه السلام وتراثه الرسالي في بحوث ودراسات تعددت موضوعاتها وتنوعت سبلها وجميعها ينطق ويصدر عن باب مدينة العلم ويعسوب الدين صلوات الله وسلامه عليه.





الإمام علي عليه السلام والجمع بين الأضداد

- الأستاذ الدكتور جواد كاظم النصرالله
- كلية الآداب / جامعة البصرة



إن الخصائص الخلقية، والسجايا النفسية التي امتاز بها الإمام علي عليه السلام على سائر الأمة جعلته أفضل شخصيةٍ بعد رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فإن فضائله عليه السلام[1] بلغت من العظم، والجلالة، والانتشار مبلغاً يسمج[2] منه

---

(1) يُروى عن أحمد بن حنبل أنه قال: ((ما جاء لأحدٍ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله من الفضائل ما جاء لعلي بن أبي طالب عليه السلام». ينظر: الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله 321 ـ 405 هـ/ 933 ـ 1014. المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، 1990. 116/3. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ت 849 –911 هـ ـ تاريخ الخلفاء، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، بيروت، 1952. ص168. ووضع النسائي أحد أصحاب السنن والصحاح الستة كتاباً في فضائل الإمام أسماه «خصائص أمير المؤمنين». النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (215 - 303 هـ). خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تح: محمد هادي الأميني، النجف، 1969. (الصفحات جميعها)، وأفرد ابن عساكر في تاريخ دمشق ترجمةً وافيةً للإمام علي عليه السلام. ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (499 - 571 ه). تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر، 1996م. 42/ 3 ـ 589، هذه الترجمة نشرها محمد باقر المحمودي في كتابٍ مستقلٍ. وخرّج الفيروز آبادي فضائل الإمام من كتب الصحاح الستة، ونشرها في كتابٍ أسماه «فضائل الخمسة من الصحاح الستة» في ثلاثة أجزاء، الفيروز آبادي: السيد مرتضى الحسيني. ت1410هـ. فضائل الخمسة من الصحاح الستة، ط3، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1973. وكانت ترجمة الإمام علي عليه السلام في الأجزاء 1/ 167 ـ 406، 2/ 3 ـ 412، 3/ 3 ـ 121.

(2) سمج: قبح. الرازي: محمد بن ابي بكر بن عبد القادر ت بعد 666هــ/1268م.مختار الصحاح. ب.محق، دار الرسالة، الكويت، 82 19. ص312.

التعرض لذكرها، والتصدي لتفصيلها، فصارت كما قال أبو العيناء[1] لعبيد الله بن يحيى بن خاقان[2]:

«رأيتني فيما اتعاطى من وصف فضلك، كالمخبر عن ضوء النهار الباهر، والقمر الزاهر، الذي لا يخفى على الناظر؛ فأيقنت أني حيث انتهى بي القول منسوبٌ إلى العجز مقصِّرٌ عن الغاية، فانصرفت عن الثناء عليك إلى الدعاء لك، ووكلت الإخبار عنك إلى علم الناس بك»[3].

هذه المناقب التي بلغ من الاشتهار والتفرد بها فرضت على أعدائه الاعتراف بها فأقرّوا له بالفضل، ولم يمكنهم جحد مناقبه، ولا كتمان فضائله[4]، على الرغم

---

(1) محمد بن القاسم الهاشمي بالولاء، أديب مشهورٌ بالكتابة والترسل، توفي سنة 283. تنظر ترجمته: الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي ت463 هـ ـ تاريخ بغداد، ب. محق. مط السعادة، القاهرة، 1931. 170/3-179. الشابشتي: أبو الحسن علي بن محمد ت 338 هـ/998 م. الديارات، تح: كوركيس عواد، مطبعة المعارف، بغداد، 1951 م. ص52-60. الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد 748 هـ/ 1347 م. ميزان الاعتدال، تح: علي محمد البجاوي،ط1، دار إحياء الكتب العربية،1963. 13/4. ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي ت 852هـ. لسان الميزان، ب.محق، ط1، حيدر آباد الدكن، الهند، 1330 ـ1331 هـ. 344/5-346.

(2) هو وزير المتوكل والمعتمد (209-263هـ): الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ت 310 هـ. تاريخ الرسل والملوك، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، دار المعارف، القاهرة، 61 - 1968. 214/9،200،185،171-222،7-228،3، 234، 236، 258، 336، 342، 354، 357-8، 474، 507، 517، 532. ابن عبد ربه: أبو عمر أحمد بن محمد ت 334 هـ. العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، القاهرة، 1940. 816/4، 122/5، 406. الشابشتي الديارات ص82.. الذهبي: شمس الدين محمد بن احمد 748 هـ/ 1347 م. دول الإسلام، ب.محق،ط2،حيدر آباد الدكن - الهند، 1364 هـ. 116/1.

(3) الزمخشري: جار الله محمود بن عمر ت 528 هـ 26 ـ ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تح: سليم النعيمي، مط العاني، بغداد، 1982. 157/4، ابن أبي الحديد: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (576 ـ 656 هـ). شرح نهج البلاغة، تح: محمد ابو الفضل، ط1، دار الجيل، بيروت، 1987. 16/1.

(4) ينظر وصف ضرار للامام علي عليه السلام إلى معاوية وبكاء الأخير. ينظر: الشريف الرضي: أبو الحسن محمد بن الحسين (359-406هـ). نهج البلاغة، ضبط النص: صبحي الصالح، ط1، بيروت، 1387هـ- 1967م. ص 480-481.. ابن عبد البر: أبو بكر يوسف ت 463 هـ. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، 1960. 1107/3-1108. البلوي: أبو الحجاج يوسف بن محمد 529 - 604 هـ/1135-1207. ألف باء، ب. محق، المطبعة الوهبية، مصر، 1287 هـ. 222/1-223. الزمخشري: ربيع الأبرار 97/1، 835-836. ـ ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ت 510-597 هـ. صفة الصفوة، تح: محمود فاخوري محمد رواسي قلعة جي، ط2، دار المعرفة، 1979. 315/1-316. سبط ابن الجوزي: يوسف بن قرا غلي بن عبد الله البغدادي 581 - 654 هـ. تذكرة الخواص، قدم له: محمد صادق بحر العلوم، النجف، 1383 هـ/ 1964 م. ص118-119. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 224/18. محب

من أن الأمويين اجتهدوا في إطفاء نوره، والتحريض عليه، ووضع المعايب والمثالب له، ولعنوه على جميع المنابر، وتوعدوا مادحيه بالحبس والقتل، ومنعوا من رواية الأحاديث المتضمنة لفضائله عليه السلام، حتى وصل الأمر إلى منعهم التسمية باسمه عليه السلام، ولكن كل ذلك لم يزده إلا رفعةً وسمواً، إذ «**كان كالمسك كلما سُتِر انتشر عَرْفُه، وكلما كُتِم تضوّع نَشْرُه، وكالشمس لا تستر بالراح، وكضوء النهار إن حجبت عنه عينٌ واحدةٌ، أدركته عيونٌ كثيرةٌ**»[1].

وكان عليه السلام في الخصائص الخلقية، والفضائل النفسانية -ابن جلاها وطلاع ثناياها[2]- فكان عليه السلام من لطافة الأخلاق وسجاحة الشيم على قاعدةٍ عجيبةٍ جميلةٍ[3].

والشيء الذي يثير التعجب في خصائص الإمام علي عليه السلام هو -الجمع بين الاضداد- فكان ذلك من عجائبه التي انفرد بها وأمن المشاركة فيها، وأصبح من فضائله العجيبة وخصائصه اللطيفة، حيث جمع بين الأضداد وألف بين الأشتات وهذا ما كان يثير عجب الشريف الرضي فيتحدث به إلى معاصريه فيثير إعجابهم

الدين الطبري: أبو جعفر أحمد بن عبد الله 615 - 694 هـ. ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، تقديم ومراجعة: جميل ابراهيم حبيب، بغداد، 1984. 2/281-282.. ابن الصباغ المالكي: نور الدين علي بن محمد (784 855-هـ/1383 - 1451 م. الفصول المهمة.ب. محق، ط2، النجف، ب.ت. ص111.

(1) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 16/1-17. وقد عد الشيخ المفيد ذلك من باب المعجزات الخارقة للعادة. ينظر: المفيد: أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (388-413 هـ). الإرشاد،تح :حسين الاعلمي، ط5، مؤسسة الاعلمي، بيروت، 2001. ص116.

(2) مأخوذ من بيت شعر قاله –سحيم بن وثيل الرياحي – وهو:

انا ابن جلا وطّلاع الثنايا

متى أضع العمامة تعرفوني.

وابن جلا: جلا أي النهار. والمقصود: الأمر الواضح، وطّلاع الثنايا: كناية عن السمو إلى معالي الأمور. والثنايا جمع ثنية وهي الطريق في الجبل. ينظر:. الميداني: أبو الفضل احمد بن محمد ت 518 هـ. مجمع الأمثال، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، مط السعادة، مصر، 1959. 31/1. ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم 630 - 711 هـ. لسان العرب، الدار المصرية، القاهرة. ب. ت. 165/18. الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب ت 817 هـ. القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، 1983. 313/4.

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 248/11.

وهي موضع العبرة والفكرة فيها[1].

ومن هذه الصفات المتضادة:

- أولا: يقول الشريف الرضي[2]: «إن كلامه الوارد في الزهد والمواعظ، والتذكير والزواجر، إذا تأمله المتأمل، وفكر فيه المفكر، وخلع من قلبه أنه كلام مثله، من عظم قدره ونفذ أمره وأحاط بالرقاب ملكه، لم يعترضه الشك في أنه كلام من لا حظَّ له في غير الزهادة، ولا شغل له بغير العبادة، قد قبع في كسر بيتٍ، أو انقطع إلى سفح جبلٍ، لا يُسمع إلا حسه، ولا يُرى إلا نفسه، ولا يكاد يوقن بأنه كلام من ينغمس في الحرب، مصلتاً سيفه، فيقط الرقاب، ويجدل الأبطال ويعود به ينطف دماً، ويقطر مهجاً، وهو مع تلك الحال زاهد الزهاد وبدل الأبدال».

إن الذي أشار له الشريف الرضي أمرٌ صحيحٌ، لأن الغالب على أهل الشجاعة والإقدام، والمغامرة، والجرأة، أن يكونوا ذوي قلوبٍ قاسيةٍ، وفتكٍ، وتمردٍ، وجبريةٍ، والغالب على أهل الزهد ورفض الدنيا وهجران ملاذّها، والاشتغال بمواعظ الناس وتخويفهم المعاد، وتذكيرهم الموت، أن يكونوا ذوي رقةٍ ولينٍ، وضعفِ قلبٍ، وخور طبعٍ، فهاتان حالتان متضادتان، وقد اجتمعا له عليه السلام[3].

يقول ابن أبي الحديد[4]: «**إني لأطيل التعجب من رجلٍ يخطب في الحرب بكلامٍ يدل على أن طبعه مناسبٌ لطباع الأسود والنمور وأمثالها من السباع الضارية، ثم يخطب في ذلك الموقف بعينه، إذا أراد الموعظة بكلامٍ يدل على أن طبعه مشاكلٌ لطباع الرهبان لابسي المسوح الذين لم يأكلوا لحماً، ولم يريقوا دماً! فتارةً**

(1) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص36، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 49/1.

(2) نهج البلاغة ص35-36، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 49/1.

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 50/1.

(4) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 153/11.

يكون في صورة بسطام بن قيس الشيباني[1]، وعتبة بن الحارث اليربوعي[2]، وعامر بن الطفيل العامري[3]، وتارة يكون في صورة سقراط الحبر اليوناني[4]، ويوحنا

(1) هو بسطام بن قيس بن مسعود الشيباني، سيد شيبان، ومن أشهر فرسان العرب قبل الاسلام، وبه يضرب المثل في الفداء فيقال: ((أغلى فداء من بسطام بن قيس))، وكان قد أدرك الإسلام إلا أنه لم يعتنقه، وتوفي في حدود السنة العاشرة للهجرة. ينظر: ابن حبيب: محمد البغدادي ت ما بعد 279 هـ. المحبر، تح أيلزه ليختن شتير، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، 1942. ص250. المبرد: أبي العباس محمد بن يزيد ت 285 هـ الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل والسيد شحاتة، دار النهضة، القاهرة، ب.ت. 109/1. ابن الأثير: أبو الحسن عز الدين علي بن محمد ت630هـ الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت، 1979. 224/1. الميداني: مجمع الأمثال 66/2: الدخيلي :مهدي عريبي. بسطام بن قيس ذو الجدين، رسالة ماجستير، كلية التربيه، جامعة البصره، 1989. (الصفحات جميعها).

(2) عتبة بن الحارث بن شهاب التميمي، فارس تميمٍ قبل الإسلام، وكان يلقب «سم الفرسان» و«صياد الفوارس»، ويضرب به المثل في الفروسية. ينظر: أبو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله بن سهل ت395هـ جمهرة الأمثال، تح: محمد أبو الفضل وعبد المجيد قطامش، ط1، القاهرة، 1964. 111/2. ابن حزم: أبو محمد بن أحمد ت 456 هـ ـ جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهره، 1971. ص224. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 279/3. المرصفي: سيد بن علي 1349 هـ/1931 م. رغبة الآمل من كتاب الكامل، ط1، مطبعة النهضة، مصر، 1927 - 1930). 155/2-156.

(3) عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر من بني عامر بن صعصعة، ولد في حدود 70 ق.هـ وهو فارس قومه، وأحد فتاك العرب وشعرائهم وساداتهم قبل الإسلام. وفد على النبي ﷺ، ولم يسلم إلا بشروط رفضها النبي ﷺ، توفي سنة 11هـ ينظر: ـ الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ 8 ـ البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، ط5، القاهرة، 1985. 54/1. ابن حبيب: المحبر ص118، 135، 303، 472، 473. ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم ت 276 هـ الشعر والشعراء، ب.محق، دار الثقافة، بيروت،1384 هـ/1964 م. ص118. ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي ت 852هـ الإصابة في تمييز الصحابة، دار الفكر، بيروت، 1989 م. 251/2.. البغدادي: عبد القادر بن عمر 1030 –1093 هـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ط1، بولاق، ب. ت. 338/1، 473، 492/3. المرصفي: رغبة الامل 176/2، 165/8، 243. الآلوسي: محمود شكري البغدادي ت 1342 هـ /1924 م. بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، تصحيح: محمد بهجت الاثري، ط3، مصر،1342 هـ 129/2، 128/3. وعامر هو القائل:

إني وإن كنت ابن سيد عامر

وفارسها المندوب في كل موكبِ

فما سودتني عامر عن قرابة

أبى الله أن أسمو بأمٍّ ولا أبِ

ينظر: ابن الطفيل: عامر ت 11هـ ديوان عامر بن الطفيل، تح: كرم البستاني، بيروت، 1963. ص13. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ت849 –911 هـ شرح شواهد المغني، تعليق: أحمد ظافر كوجان، لجنة التراث العربي، ب. مكا، ب.ت. 953/2-954.

(4) سقراط: هو فيلسوفٌ يونانيٌّ من أثينا (469-399 ق.م) لم يترك أثرا مكتوباً، ولكن قام تلاميذه بتسجيل آرائه، وكان ينزل إلى العامة ويتحدث عن الفضيلة والعدل والتقوى، فاتهم بإفساد عقول الشباب، فحكم



المعمدان الاسرائيلي[1]، والمسيح[2] بن مريم الإلهي».

ولقد أوضح ابن أبي الحديد[3] ذلك في شعره إذ يقول:

الـضـارب الـهـام المقـنـع في الـوغـى
بـالـخـوف لـلـبـهـم الـكـماة يقـنـع

والـسـمـهـريـة تـسـتـقـيـم وتـنـحـني
فـكـأنـهـا بـين الأضـالـع أضـلـع

والمـترع الـحـوض المـدعـدع حيـث لا
واد يـفـيـض ولا قـلـيـب يـترع

ومـبـدد الأبـطـال حـيـث تـألـبـوا
ومـفـرق الأحـزاب حـيـث تـجـمـع

والـحـبر يـصـدح بـالمـواعـظ خـاشـعـاً
حـتـى تـكـاد لـهـا الـقـلـوب تـصـدع

حـتـى إذا اسـتـعـر الـوغـى متلضياً
شرب الـدمـاء بـغـلـة لا تـنـقـع

مـتـجـلـبـبـاً ثـوبـاً مـن الـدم قـانـيـاً
يـعـلـوه مـن نـقـع المـلاحـم بـرقـع

عليه بالإعدام. الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت 548 هـ الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والاهواء والنحل، ب.محق. ب.مكا. ب.ت. 185/3-190. القفطي: جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف ت 446 هـ/1248 م. تاريخ الحكماء، تح: يوليوس ليبرت، لايبزك، 1903. 197-207. غربال :محمد شفيق. الموسوعه العربية الميسرة، دار نهضة لبنان، 1980. 985/1-986.

(1) هو النبي يحيى عليه السلام الذي بشر بالسيد المسيح عليه السلام لذا اصبحت له مكانة لدى المسيحيين، وكان متقشفاً في البرية يأكل الجراد، وأنكر زواج هيروس بأخت امرأته (هروداياد) فنقمت عليه وحرضته على قتله، فأعدم. ينظر الانجيل: متى ص12-13، 25-26. مرقس ص61-62، 71-72. لوقا 15، 97-98، 1 10-1، 109-110، 114. يوحنا 105-151، 154. محمد شقيق غربال: الموسوعة المبسرة 1989/2.

(2) المسيح: مأخوذ من المسح وهو إمرار اليد على الشيء السائل أو الملطخ لإذهابه. والمسيح هو المبارك. الفيروزي آبادي: القاموس 249/1.

(3) ابن أبي الحديد: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (576 ـ 656 هـ). القصائد السبع العلويات، شرح: محمد صاحب المدارك، دار الفكر، بيروت، 1955. ص 42.

زهـــد المـــسيـــح وفـتـكـه الـدهـر الـذي
أودى بـــه كـــسرى وفـــوز تـبـع

ثانياً: إن الغالب على ذوي الشجاعة وإراقة الدماء أن يكونوا ذوي أخلاقٍ سبعيةٍ، وطباعٍ حوشيةٍ، وغرائزَ وحشيةٍ، أما أهل الزهادة فيغلب عليهم أن يكونوا ذوي انقباضٍ في الأخلاق وعبوسٍ في الوجوه، ونفارٍ من الناس واستيحاشٍ، لأن هدفهم رفض الدنيا والتذكير بالآخرة[1].

ولكن الإمام عليّاً عليه السلام الذي كان أشجع الناس وأعظمهم إراقةً للدم، وهو أيضاً أزهد الناس، وأبعدهم عن ملاذّ الدنيا، وأكثرهم وعظاً وتذكيراً بأيام الله ومثلاته، ثم هو من أشد الناس في العبادة اجتهاداً، وآداباً في المعاملة لنفسه، مع كل ذاك فهو ألطف العالم أخلاقا وأسفرهم وجهاً، وأكثرهم بشراً، وأوفاهم هشاشةً، وأبعدهم عن انقباضٍ موحشٍ، أو خلقٍ نافرٍ، أو تجهُّمٍ مباعدٍ، أو غلظةٍ، وفظاظةٍ تنفّر معها نفس، أو يتكدر معها قلب، حتى عيب بالدعابة، بعد ان لم يجدوا فيه مغمزاً ولا مطعناً، واعتمدوا في التنفير عنه عليها[2].

(وتلك شكاةٌ ظاهر عنك عارها)[3]

إن - الدعابة - من مميزات كثيرٍ من الحكماء والعلماء، وهي دعابةٌ مقتصدةٌ لا مسرفةٌ لأن الإسراف يخرج صاحبه إلى الخلاعة[4]، ولكن هذه الفضيلة التي امتاز بها الإمام عليّ عليه السلام عُدَّت من قِبل البعض منقصةً، فقد جعلها عمر بن الخطاب السبب الذي يمنعه من أن يعهد بالخلافة للإمام عليٍّ عليه السلام، قائلاً له: لله أنت لولا دعابةٌ فيك[5].

(1) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 50/1.
(2) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 51/1.
(3) هو عجز بيت لأبي ذؤيب الهذلي، وصدره: وعيرها الواشون أني احبها
ديوان الهذليين 21/1. ابن منظور: لسان العرب 171/19.
(4) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 16/19. وقد كتب روكس العزيزي مقالًا رائعاً أوضح فيه أن الدعابة من الصفات الطيبة المطلوبة في رجال المجتمع. ينظر: ـ العزيزي: روكس بن زائد. الإمام علي أسد الاسلام وقديسه، مط النجف، ب.ت. ص178-182.
(5) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 25/1، 186، 326/6.



وقد وظف -عمرو بن العاص- رؤية عمر بن الخطاب هذه في صراعه مع الإمام عليٍّ عليه السلام إذ قال لأهل الشام: إنّ الإمامَ عليًّا عليه السلام ذو دعابةٍ شديدةٍ، يعافس ويمارس النساء، ما دعا الإمامَ عليًّا عليه السلام للرد عليه قائلاً: «**عجباً لابن النابغة! يزعم لأهل الشام أن فِيَّ دعابةً، وأني امرؤٌ تلعابةٌ أعافس وأمارس! لقد قال باطلاً ونطق آثماً**»[1].

لقد أوضح ابن أبي الحديد السبب الذي دفع عمر بن الخطاب لاعتبار دعابة الإمام منقصةً قائلاً:

«**واعلم أن الرجل ذا الخلق المخصوص، لا يرى الفضيلة إلا في ذلك الخلق، ألا ترى أن الرجل يبخل، فيعتقد أن الفضيلة في الإمساك والبخيل يعيب أهل السماح والجود، وينسبهم إلى التبذير، وإضاعة الحزم، وكذلك الرجل الجواد يعيب البخلاء وينسبهم إلى ضيق النفس وسوء الظن وحب المال، والجبان يعتقد أن الفضيلة في الجبن، ويعيب الشجاعة، ويعتقد كونها خرقاً وتغريراً بالنفس: كما قال المتنبي:**

يرى الجبناء أن الجبن حزم[2].

والشجاع يعيب الجبان، وينسبه إلى الضعف ويعتقد أنّ الجبن ذلٌّ ومهانةٌ! وهكذا القول في جميع الأخلاق والسجايا المقتسمة بين نوع الإنسان»[3].

وأضاف قائلاً: «**ولما كان عمر شديد الغلظة، وعر الجانب، خشن الملمس، دائم العبوس، كان يعتقد أن ذلك هو الفضيلة، وأنّ خلافه نقصٌ، ولو كان سهلاً طلقاً مطبوعاً على البشاشة، وسماحة الخلق، لكان يعتقد أن ذلك هو الفضيلة وأن**

---

(1) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص115. ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد (544-606هـ). النهاية في غريب الحديث واللغة والأثر، تح: طاهر الزواوي - محمود الصناجي، ط4، قم، 1364ش. 194/1، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 25/1، 280/6.

(2) المتنبي: أبو الطيب ت 354 هـ ديوان المتنبي، شرح: عبود احمد الخزرجي، بغداد، 1988. ص324. وعجزه: وتلك خديعة الطبع اللئيم.

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 327/6.

خلافه نقصٌ، حتى لو قدرنا أن خلقه حاصلٌ لعليٍّ عليه السلام وخلق عليٍّ حاصلٌ له، لقال في عليٍّ: لولا شراسةٌ فيه، فهو غير ملومٍ عندي في ما قاله، ولا منسوبٌ إلى أنه أراد الغض من عليٍّ، والقدح فيه، ولكنه أخبر عن خلقه، ظانّاً أنّ الخلافة لا تصلح إلا لشديد الشكيمة، العظيم الوعورة، ولمقتضى ما كان يظنه من هذا المعنى تمم خلافة أبي بكر بمشاركته إياه في جميع تدابيراته وسياسته وسائر أحواله[1] لرفقٍ وسهولةٍ كانت في أخلاق أبي بكرٍ، وبمقتضى هذا الخلق المتمكن عنده، كان يشير على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مقاماتٍ كثيرةٍ، وخطوبٍ متعددةٍ، بقتل قومٍ كان يرى قتلهم، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرى استبقاءَهم واستصلاحهم، فلم يقبل عليه السلام مشورته على هذا الخلق»[2].

وكان عمر أيام حكمه صعباً، شديد السياسة، لا يميل إلى أحد ولا يراقب شريفاً أو مشروفاً، ولذا فأكابر الصحابة كانوا يتفادون لقاءَهُ[3]. وكان في أخلاقه وألفاظه خشونةٌ ظاهرةٌ، يحسبه السامع لها أنه أراد بها ما لم يكن قد أراد ويفهم من تحكى له أنه قصد به ظاهراً ما لم يقصده كالكلمة التي قالها في مرض الرسول صلى الله عليه وآله وسلم[4]، التي أرسلها على مقتضى خشونة غريزته، ولم يتحفظ منها، وكان الأحسن أن يقول مغموراً أو مغلوباً بالمرض[5].



(1) ان استقراء الروايات التاريخية توضح أن عمر بن الخطاب كان بمثابة الوزير لأبي بكرٍ، ومن بين ذلك طلب أبو بكرٍ من أسامةَ بن زيدٍ أمير الجيش الخارج لحرب الروم البيزنطيين بأن يسمح لعمر بن الخطاب بالبقاء مع الخليفة. ينظر: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 17/175-176.

(2) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 6/327-328.

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 1/173-183.

(4) البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (194 –256 هـ). الصحيح، الطباعة المنيرية، مصر، ب. ت. 1 / 65 ـ66.

(5) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 1/183. كم يناقض ابن أبي الحديد نفسه فهو في تحليله لموقف عمر من وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينفي أن عمر تصور أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يمت كما كان يدعي، وانما كان لديه مقاصدُ من إعلانه هذا. ينظر: النصرالله: جواد كاظم. الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، ط1، دار الكفيل، مؤسسة علوم نهج البلاغة، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، 2017م. ص312 ـ 324.

وفي تعقيبة على وصف عمر لبيعة أبي بكرٍ بأنها فلتةٌ وقى الله شرها[1]. قال ابن أبي الحديد:

«اعلم أن هذه اللفظة من عمر مناسبةٌ للفظاتٍ كثيرةٍ كان يقولها بمقتضى ما جبله الله تعالى عليه من غلظ الطينة، وجفاء الطبيعة، ولا حيلة له فيها، لأنه مجبولٌ عليها لا يستطيع تغييرها، ولا ريب عندنا أنه كان يتعاطى أن يتلطف، وأن يخرج ألفاظه مخارجَ حسنةً لطيفةً، فينزع به الطبع الجاسي، والغزيرة الغليظة، إلى أمثال هذه اللفظات، ولا يقصد بها سوءاً، ولا يريد بها ذمّاً، ولا تخطئه، كما قدمنا من قبل في اللفظة التي قالها في مرض الرسول ﷺ وكاللفظات التي قالها عام الحديبية[2] وغير ذلك»[3].

---

(1) الإسكافي: أبو جعفر محمد بن عبد الله ت 240 هـ نقض العثمانية منشورٌ مع كتاب العثمانية للجاحظ، تح: محمد عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، مصر، 1955. ص286.. القاضي: عبد الجبار عماد الدين أبي الحسن بن أحمد (ت415هـ). المغني في أبواب العدل والتوحيد، تح: عبد الحليم النجار – سليمان دينا، الدار المصرية، ب. ت. 1/20/ 339. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 2/26-27، 224/13. وقد نسب الجوهري هذا القول لأبي بكرٍ نفسه.. الجوهري: أبو بكر أحمد بن عبد العزيز البصري ت 323هـ. السقيفة وفدك، تح: محمد هادي الأميني، ط2، شركة الكتبي، بيروت 1993م. ص47، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 47/6.

(2) قال ابن هشام: «فلما التأم الأمر ولم يبق إلا الكتاب، وثب عمر بن الخطاب فأتى أبا بكرٍ قال: يا أبا بكر، أليس برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى. قال: فعلام نعطي الدنيه في ديننا؟ قال أبو بكر: يا عمر الزم غرزه، فإني أشهد أنه رسول الله، قال عمر: وأنا اشهد أنه رسول الله، ثم اتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ألست برسول الله؟ قال: بلى. قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى. قال: فعلام نعطي الدنيه في ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني! قال: فكان عمر يقول: ما زلت أتصدق وأصوم وأصلي وأعتق من الذي صنعت يومئذ! مخافة كلامي الذي تكلمت به، حتى رجوت أن يكون خيراً».
ينظر: ابن هشام: أبو محمد عبد الملك الحميري المعافري ت218 هـ السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا وآخرين، دار الفكر، ب. ت. 317/3. ـ مسلم بن الحجاج النيسابوري (204 ـ 261 هـ). الصحيح، تح: محمود توفيق، مط حجازي، القاهرة، ب. ت. 141/12. الملطي: أبو الحسين محمد بن احمد الشافعي ت 377 هـ/ 987 م. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد زاهد الكوثري، بيروت، 1968. ص8. ـ ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ت 510 ــ597 هــ مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تح: زينب القاروط، ط1، بيروت، 1980. ص44-45.

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 27/2. ولكن الله سبحانه وتعالى يقول ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾. سورة الحشر الآية

ولذلك يخلص ابن أبي الحديد في تحليله لمقولة عمر في الإمام عليٍّ عليه السلام للقول: «**وجملة الأمر أنه لم يقصد عيب عليٍّ عليه السلام ولا كان عنده معيباً، ولا منقوصاً، ألا ترى أنه قال في آخر الخبر: «إن أحراهم إن وليها أن يحملهم على كتاب الله وسنة رسوله لصاحبك»**. ثم أكد ذلك بأن قال: «**إن وليهم ليحملهم على المحجة البيضاء والصراط المستقيم**». فلو كان أطلق تلك اللفظة، وعنى بها ما حملها عليه الخصوم لم يقل في خاتمة كلامه ما قاله»[1].

إن ملاحظة أحوال الإمام عليه السلام تنفي اتهام عمرو بن العاص إياه بالدعابة سواءً في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو عصور الخلفاء من بعده، حيث لا نجد حديثاً يمكن أن يتعلق به الخصوم في دعابته ومزاحه «**فكيف يظن بعمر أنه نسبه إلى أمرٍ لم ينقله عنه ناقلٌ، ولا ندد به صديقٌ ولا عدوٌّ، وإنما أراد سهولة خلقه لا غير، وظن أن ذلك مما يفضي به إلى ضعفٍ إن ولي أمر الأمة لاعتقاده أن قوام هذا الأمر إنما هو بالوعورة، بناءً على ما قد ألفته نفسه، وطُبعت عليه سجيته... ومن تأمّل كتب السِّيَرَ عرف صدق هذا القول وعرف أن عمرًا بن العاص أخذ كلمة عمر، إذ لم يقصد بها العيب فجعلها عيباً، وزاد عليها أنه كثير اللعب، يعافس النساء، ويمارسهن، وأنه صاحب هزلٍ**»[2].

ثم أقسم ابن أبي الحديد: ولعمر الله! لقد كان عليٌّ أبعدَ الناس من ذلك، وأي وقتٍ يتسع له حتى يكون على هذه المواصفات؟ حيث إن أزمانه كلها في العبادة والصلاة والذكر والفتاوى والعلم، واختلاف الناس إليه في الأحكام وتفسير القرآن، أما نهارَه فكان كلَّه أو معظمَه مشغولاً بالصوم، وليله كله أو معظمه بالصلاة، في أيام السلم، أما في أيام الحرب فالسيف الشهير، والسنان الطرير وركوب الخيل، وقيادة الجيش، ومباشرة الحرب. ولقد صدق عليه السلام في



---

7. ونلاحظ من عمر كثرة المعارضة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلِمَ هذا الشك في ما يأتي به النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟!!.

(1) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 186/1، 328/6.

(2) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 328/6-329.

قوله: «**إنني ليمنعني من اللعب ذكر الموت**[1]»[2].

ثم أوضح ابن أبي الحديد سبب التهمة بـ «**أن الرجل الشريف النبيل الذي لم يتمكن أعداؤه أن يجدوا له عيباً يأخذون بالاحتيال في تحصيل عيبٍ وإن كان ضعيفاً ليجعلوه عذراً لأنفسهم في ذمه، ويتوسلون به إلى أتباعهم في تحسينهم لهم مفارقته، والانحراف عنه كما كان يفعل المشركون والمنافقون مع الرسول ﷺ، فيبرأه الله من العيوب التي برأه الله منها، فغير منكرٍ أن يعيب علياً عليه السلام عمرُو بن العاص وأمثاله من أعدائه بما إذا تأمله المتأمل، علم أنهم باعتمادهم عليه وتعلقهم به، قد اجتهدوا في مدحه والثناء عليه، لأنهم لو وجدوا عيباً غير ذلك لذكروه، ولو بالغ أمير المؤمنين وبذل جهده في أن يثني أعداؤه وشانئُوه عليه من حيث لا يعلمون، لم يستطع إلى أن يجد إلى ذلك طريقاً ألطف من هذه الطريق التي أسلكهم الله تعالى فيها، وهداهم إلى منهاجها، فظنوا أنهم يغضون منه، وإنما أعلوا شأنه، ويضعون من قدره، وإنما رفعوا منزلته ومكانه**»[3].

ثالثاً: إن المعروف على من يكون من أهل بيت السيادة والرياسة أن يكون ذا كبرٍ وتيهٍ وتعظُّمٍ وتغطرسٍ، خاصةً إذا أضيف إلى شرفه من جهة النسب شرفٌ من جهاتٍ أخرى.

هذا الحال لا نجده عند أمير المؤمنين عليه السلام فمع أنه في مصاص الشرف ومعدنه، لا يشك عدوٌّ ولا صديقٌ أنه أشرف خلق الله نسباً بعد ابن عمه صلوات الله عليهما، مضافاً إلى الشرف الذي حصل عليه من جهاتٍ شتى، فكان من

(1) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص115، الطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب ت548 هـ. الاحتجاج، تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف الأشرف، 1966م. 269/1، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 329/6.، ابن ميثم البحراني: كمال الدين ميثم بن علي ت679هـ. شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام، تصحيح وتعليق: جلال الدين المحدث، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1390 هـ. ص162. شرح نهج البلاغة، تحقيق: عدة من الأفاضل، ط1، مركز انتشارات، قم، 1362. 270/2. المجلسي: محمد باقر ت1111هـ: بحار الأنوار الجامعة، ط2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983. 221/33.

(2) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 329/6.

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 329/6-330.

أشد الناس تواضعاً لصغيرٍ أو كبيرٍ وألينهم عريكةً وأسمحهم خلقاً، وأبعدهم عن الكبر، وأعرفهم بالحق، وحاله هذا واحدٌ سواءً قبل توليه الخلافة أو بعدها وذلك لأنه لم يزل أميراً فلم يستفد بالخلافة شرفاً، ولا اكتسب بها زينةً، بل هو الذي زانها[1]. وكانت في نقصٍ فأتمت نقصها بتوليه إياها[2].

رابعاً: إن الصفة التي تغلب على ذوي الشجاعة، وقتل الأنفس وإراقة الدماء، أن يكونوا قليلي الصفح، بعيدي العفو، لأن أكبادهم واغرةٌ، قلوبهم ملتهبةٌ، والقوة العصبية عندهم شديدةٌ، وهذا لا يتفق مع ما يتميز به أمير المؤمنين - عليه السلام -، فمع شجاعته نجده في الحلم والصفح بمكانٍ، ونجد لديه القدرة على مغالبة هوى النفس، كما لوحظ تماماً في أيام خلافته التي أحسن مهيار الديلمي وصف حاله فيها[3]:-

حتى إذا دارت رحى بغيهم
عليهم وسبق السيف العذلْ

عاذوا بعفو ماجدٍ معودٍ
للعفو حمالٍ لهم على العللْ

فنجت البقيا عليهم من نجا
وأكل الحديد منهم من أكلْ

أطت بهم أرحامهم فلم يطع
ثائرة الغيظ ولم يشف الغللْ[4]

(1) قال أبو عبد الله أحمد بن حنبل؛ ذكر ذلك الشيخ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي في تاريخه المعروف بالمنتظم، تذاكروا يوماً عند أحمد خلافة أبي بكرٍ وعليٍّ وقالوا فأكثَروا، فرفع رأسه اليهم، قال: قد أكثرتم! «إن علياً لم تزنه الخلافة! ولكنه زانها». ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 52/1.

(2) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 51/1-52.

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 52/1.

(4) من قصيدة في (111) بيت، يذكر فيها مناقب أمير المؤمنينu وهذه الأبيات موجودةٌ في الديوان المطبوع ما عدا البيت الأخير، ينظر: الديلمي: مهيار ت 428 هـ ديوان مهيار الديلمي، تح: أحمد نسيم، ط1، القاهرة، 1925. 109/3-116.

خامساً: قد لا تتفق الشجاعة مع الجود، حيث كان الزبير شجاعاً، ولكنه عرف بالشح، حتى عد ذلك عمر بن الخطاب من الصفات التي لا تؤهله للخلافة قائلاً[1]: لو وليتها لظلت تلاطم الناس في البطحاء على الصاع[2] والمد[3]. ولما أراد الإمام عليٌّ عليه السلام أن يحجز على أموال عبد الله بن جعفر لتبذيره إياها شارك الزبير في أمواله وتجاراته، فقال الإمام عليٌّ عليه السلام أما إنه قد لاذ بملاذٍ، ولم يحجز عليه.

كذلك كان طلحة بن عبيد الله شجاعاً ولكنْ شحيحاً، أمسك عن الإنفاق حتى خلف من الأموال ما لا يأتي عليه الحصر[4]. وكان عبد الله بن الزبير شجاعاً، لكنه كان أبخل الناس[5]، كذلك عبد الملك بن مروان الذي ضرب به المثل في الشح، وسمي -رشح الحجر- لبخله[6].

وكان أمير المؤمنين عليه السلام بحالٍ معروفةٍ في الشجاعة والسخاء وهذه من أعاجيبه عليه السلام [7].

(1) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 185/1.

(2) الصاع: أربعة أمداد عند أهل المدينة، وثمانيةٌ عند أهل الكوفة.. الخوارزمي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف 387 هـ مفاتيح العلوم، ب. محق. ط1 مصر، 1342 هـ ص11.

(3) المد: مكيالٌ وهو رطلٌ وثلثٌ في الحجاز، ورطلان عند أهل العراق. أبو بكر الرازي: مختار الصحاح ص618. الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص11.

(4) ابن سعد: محمد البصري ت230هـ الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، 1978م. 221/3-222.

(5) ابن عبد البر: الاستيعاب في أسماء الأصحاب 906/3، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 103/2.

(6) ينظر: الزمخشري: ربيع الابرار 365/2.

(7) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 52/1-53.

مصادر الدراسة

ـ القرآن الكريم.

. الإنجيل، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط4، بيروت، 1993.

الآلوسي: محمود شكري البغدادي ت 1342 هـ /1924 م.

1 ـ بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، تصحيح: محمد بهجت الأثري، ط3، مصر، 1342 هـ.

. ابن الأثير: أبو الحسن عز الدين علي بن محمد ت630هـ

2 ـ الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت، 1979.

. ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد (544-606هـ)،

3 ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزواوي - محمود الصناجي، ط4، قم، 1364ش.

. الإسكافي: أبو جعفر محمد بن عبد الله ت 240 هـ،

4 ـ نقض العثمانية منشورٌ مع كتاب العثمانية للجاحظ، تح: محمد عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، مصر، 1955.

. البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (194 –256 هـ)،

5 ـ الصحيح، الطباعة المنيرية، مصر، ب. ت.

. البغدادي: عبد القادر بن عمر 1030 –1093 هـ،

6 ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ط1، بولاق، ب. ت.

. البلوي: أبو الحجاج يوسف بن محمد 529 –604 ه/1135—1207،

7. ألف باء، ب. محق، المطبعة الوهبية، مصر، 1287 هـ.

. الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ

8 ـ البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، ط5، القاهرة، 1985.

. ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ت 510 ــ597 هــ،

9 - صفة الصفوة، تح: محمود فاخوري ــمحمد رواسي قلعه جي، ط2، دار المعرفة، 1979.

10 ـ مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تح: زينب القاروط، ط1، بيروت، 1980.

. الجوهري: أبو بكر أحمد بن عبد العزيز البصري ت 323هـ،

11 ـ السقيفة وفدك، تح: محمد هادي الاميني، ط2، شركة الكتبي، بيروت 1993م.

. الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله 321 ـ405 هـ/ 933 ـ 1014.



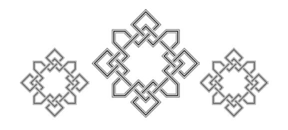
12 ـ المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، 1990.
. ابن حبيب: محمد البغدادي ت ما بعد 279 هـ،
13 ـ المحبر، تح أيلزه ليختن شتير، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، 1942.
. ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي ت 852هـ،
14 ـ الإصابة في تمييز الصحابة، دار الفكر، بيروت، 1989 م.
15 ـ لسان الميزان، ب.محق، ط1، حيدر آباد الدكن، الهند، 1330 ـ1331 هـ.
. ابن ابي الحديد: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (576 ـ 656 هـ)،
16 ـ شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل، ط1، دار الجيل، بيروت، 1987.
17 ـ القصائد السبع العلويات، شرح: محمد صاحب المدارك، دار الفكر، بيروت، 1955.
. ابن حزم: أبو محمد بن أحمد، ت 456 هـ،
18 ـ جمهرة أنساب العرب، ت: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهره، 1971.
. الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي ت463 هـ،
19 ـ تاريخ بغداد، ب. محق. مط السعادة، القاهرة، 1931.
. الخوارزمي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف 387 هـ،
20 ـ مفاتيح العلوم، ب. محق. ط1 مصر، 1342 هـ.
. الدخيلي: مهدي عريبي.
21 ـ بسطام بن قيس ذو الجدين، رسالة ماجستير، كلية التربيه، جامعة البصره، 1989.
. الديلمي: مهيار، ت 428 هـ،
22 ـ ديوان مهيار الديلمي، تح: أحمد نسيم، ط1، القاهرة، 1925.
. الذهبي: شمس الدين محمد بن احمد 748 هـ/ 1347 م.
23 ـ دول الاسلام، ب.محق، ط2، حيدر آباد الدكن - الهند، 1364 هـ.
24 ـ ميزان الاعتدال، تح: علي محمد البجاوي، ط1، دار أحياء الكتب العربية، 1963.
. الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ت بعد 666هـ/1268م،
25. مختار الصحاح. ب.محق، دار الرسالة، الكويت، 82 19.
. الزمخشري: جار الله محمود بن عمر ت 528 هـ،
26 ـ ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تح: سليم النعيمي، مط العاني، بغداد، 1982.
. سبط ابن الجوزي: يوسف بن قرا غلي بن عبد الله البغدادي 581 ـ654 هـ.
27. تذكرة الخواص، قدم له: محمد صادق بحر العلوم، النجف، 1383 هـ/ 1964م.
. ابن سعد: محمد البصري ت230هـ

28 ـ الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، بيروت، 1978م.
. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ت 849 –911 هـ
29 ـ تاريخ الخلفاء، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، بيروت، 1952.
30 ـ شرح شواهد المغني، تعليق: احمد ظافر كوجان، لجنة التراث العربي، ب. مكا، ب.ت.
. الشابشتي: أبو الحسن علي بن محمد ت 338 هـ/998 م.
31 ـ الديارات، تح: كوركيس عواد، مط المعارف، بغداد، 1951 م.
ـ الشريف الرضي: أبو الحسن محمد بن الحسين (359-406هـ).
32 - نهج البلاغة، ضبط النص: صبحي الصالح، ط1، بيروت، 1387هـ1967-م.
. الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت 548 هــ،
33 - الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والاهواء والنحل، ب.محق. ب.مكا. ب.ت.
. ابن الصباغ المالكي: نور الدين علي بن محمد (784 - 855هـ/1383-1451 م.
34 ـ الفصول المهمة.ب. محق، ط2، النجف، ب.ت.
. الطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب ت548 هـ.
35 ـ الاحتجاج، تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف الأشرف، 1966م.
. الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ت 310 هـ.
36 ـ تاريخ الرسل والملوك، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط4، دار المعارف، القاهرة، 61 -1968.
. ابن الطفيل: عامر ت 11هــ.
37 ـ ديوان عامر بن الطفيل، تح: كرم البستاني، بيروت، 1963.
. ابن عبد البر: ابو بكر يوسف ت 463 هـ.
38 ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي محمد البجاوي، القاهرة، 1960.
. ابن عبد ربه: أبو عمر احمد بن محمد ت 334 هــ.
39 ـ العقد الفريد، تح: أحمد أمين وآخرين، القاهرة، 1940.
. العزيزي: روكس بن زائد.
40 ـ الإمام علي أسد الاسلام وقدِّيسه، مط النجف، ب.ت.
. ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (499 - 571 ه).
41. تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر، 1996م.
. غربال: محمد شفيق.



42 ـ الموسوعه العربية الميسرة، دار نهضة لبنان، 1980.
. الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب ت 817 هـ.
43 ـ القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، 1983.
. الفيروز آبادي: السيد مرتضى الحسيني. ت1410هـ.
44 ـ فضائل الخمسة من الصحاح الستة، ط3، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1973.
. القاضي: عبد الجبار عماد الدين أبي الحسن بن احمد (ت415هـ).
45 ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد، تح: عبد الحليم النجار – سليمان دينا، الدار المصرية، ب. ت.
. ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم ت 276 هـ.
46 ـ الشعر والشعراء، ب.محق، دار الثقافة، بيروت، 1384 هـ/1964 م.
. القفطي: جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف ت 446 هـ/1248 م.
47 ـ تاريخ الحكماء، تح: يوليوس ليبرت، لايبزك، 1903.
. المبرد :أبو العباس محمد بن يزيد ت 285 هـ
48 ـ الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل والسيد شحاتة، دار النهضة، القاهرة، ب.ت.
. المتنبي: أبو الطيب ت 354 هـ
49. ديوان المتنبي، شرح: عبود احمد الخزرجي، بغداد، 1988.
ـ المجلسي: محمد باقر ت1111هـ.
50 ـ بحار الأنوار، ط2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م.
. محب الدين الطبري: أبو جعفر أحمد بن عبد الله 615 ـ 694 هـ.
51 ـ ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، تقديم ومراجعة: جميل إبراهيم حبيب، بغداد، 1984.
. المرصفي: سيد بن علي 1349 هـ/1931 م.
52 - رغبة الآمل من كتاب الكامل، ط1، مطبعة النهضة، مصر، 1927 ـ1930).
. مسلم بن الحجاج النيسابوري (204 ـ 261 هـ).
53 ـ الصحيح، تح: محمود توفيق، مط حجازي، القاهرة، ب. ت.
. المفيد: أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (388-413 هـ).
54 ـ الإرشاد، تح: حسين الأعلمي، ط5، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 2001.
ـ الملطي: أبو الحسين محمد بن أحمد الشافعي ت 377 هـ/ 987 م.

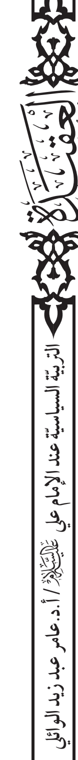
55 ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد زاهد الكوثري، بيروت، 1968.
. ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم 630-711 هـ.
56 ـ لسان العرب، الدار المصرية، القاهرة. ب. ت.
. ابن ميثم البحراني: كمال الدين ميثم بن علي ت679هـ.
57. شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام، تصحيح وتعليق: جلال الدين المحدث، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1390 هـ.
58. شرح نهج البلاغة، تحقيق: عدة من الأفاضل، ط1، مركز انتشارات، قم، 1362.
. الميداني: أبو الفضل احمد بن محمد ت 518 هـ.
59 ـ مجمع الأمثال، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، مط السعادة، مصر، 1959.
. النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (215 - 303 هـ).
60 ـ خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تح: محمد هادي الاميني، النجف، 1969.
. النصرالله: جواد كاظم.
61. الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، ط1، دار الكفيل، مؤسسة علوم نهج البلاغة، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، 2017م.
ـ ابن هشام: أبو محمد عبد الملك الحميري المعافري ت218 هـ.
62 ـ السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا وآخرين، دار الفكر، ب. ت.
ـ أبو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله بن سهل ت395هـ،
63 ـ جمهرة الأمثال، تح: محمد أبو الفضل -و- عبد المجيد قطامش، ط1، القاهرة، 1964.





التربيّة السياسيّة عند الإمام علي عليه السلام

▪ أ.د.عامر عبد زيد الوائلي



مقدمة:

البحث في موضوعة التربية عامةً ومنها التربية السياسيّة خاصةً، من الموضوعات القديمة في الحضارة الإنسانيّة، إلا أنها تختلف في المرجعيات والغايات المنشودة، والتي تتوافق مع طبيعة الواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي:

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**اعمل بفرائض الله تكن من أتقى الناس، وارضَ بقسم الله تكن من أغنى الناس، وكُفَّ عن محارم الله تكن أورع الناس، وأحْسِن مجاورة من جاورك تكن مؤمنا، وأحسن مصاحبة من صاحبك تكن مسلما**»[2].

وبالإسناد الأول عن علي بن مهزيار، عن فضالة، عن إسماعيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «**نبِّه بالتفكير قلبك، وجافِ عن النوم جنبك، واتّقِ الله ربك**»[3].

---

(1) سورة الأعراف، أيّة 42.

(2) الشيخ المفيد، أمالي المفيد، مؤسسة المراقد المقدسة العالميّة، ط1، النجف الأشرف، 2012 م، ص 231.

(3) المرجع نفسه، ص 123.

أمّا من حيث اللغة فالتربية مأخوذةٌ من ربىَّ ولده، والصبي يَرُبُّه، ربَّاه أي أحسن القيام عليه حتى أدرك[1]. وقد ذكرها ابن منظور في لسان العرب إذ قال: «**رَبا الشئَ يَربو رَبْواً ورِباءً بمعنى: زاد ونما، وأربَيْته: بمعنى نمَّيْته، وفي التنزيل العزيز «ويُرْبي الصدقات»** ومنه أخذ الربا الحرام[2]، أي أنه نموٌّ وزيادةٌ وترقيَةٌ، وهي يُرْبي الصدقات، أي هي في كل هذا ارتقاء الجيل الجديد وهذا ما يظهر في معنى التربية أيضا في اللغة وهي مأخوذةٌ من «**ربىّ ولده، والصبي يَرُبُّه، ربَّاه أي أحسن القيام عليه حتى أدرك**»[3]. أي ارتقى به من حيث التربيَة والتوجيه ما يجعل منه قادرًا على ما يعجز عنه غيره دونه في التربية والاستعداد، وهو ما تحيل إليه اللغة أيضا «**رَبَّ، يُرُبُّ الوَلَدَ، بمعنى تعهده وربّاهُ وأدّبَهُ**»[4]. وبذلك تكون معاني التربية في اللغة: الزيادة والنمو والنشوء والترعرع والإصلاح والرعايّة والسياسة وتولي الأمر.

أمّا في الاصطلاح فنجد أن أفلاطون (347-427ق.م)، ينظر إليها بوصفها «**هي إعطاء الجسم والروح كل ما يمكن من الجمال، وكل ما يمكن من الكمال**»[5]، وهي عند أرسطو (384-322ق.م)، «**الغرض من التربيّة هو أن يستطيع الفرد عمل كل ما هو مفيدٌ وضروريٌّ في الحرب والسلم، وأن يقوم بما هو نبيلٌ وخيرٌ من الأعمال ليصل إلى حالة السعادة**»[6]، وبالتأمل في هذين التعريفين نجدهما يُركزان على التأمل في ما يجب أن يكون عليه السلوك ما يجعل من التربيَة تهدف إلى منح الجسم والروح: جمالاً وكمالاً ونبلاً، ما يجعل من الفرد مفيدًا في الحرب والسلم من أجل تحقيق السعادة وهي هدف التأمل الفلسفي[7].



(1) باقر شريف القرشي، النظام التربوي في الإسلام، ص41، عن تاج العروس، ج1، ص261.
(2) لسان العرب، ابن منظور ج 14، ص 304.
(3) تاج العروس، الزبيدي، ج1، ص261.
(4) جبران مسعود، الرائد معجمٌ لغويٌّ عصريٌّ، دار العلم للملايين، ج 7، ط1، (د. ت)، ص 712.
(5) سليمان، كامل والعبد الله، علي: التربيّة، مطبعة صادر، بيروت، 1965م، ص176-177.
(6) المصدر نفسه، ص176-177.
(7) المصدر نفسه، ص176-177.

وقد جمع الغزّالي إلى جانب العقل الدين فقال في التربيَة أنّها «**تشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك، ويخرج النباتات الأجنبيّة من بين الزرع، ليحسن نباته ويكمل ريعه**»[1].

فالتربيَة حاضرةٌ في فكر الإمام، عن عامر الشعبي، قال: «**تكلّم أمير المؤمنين علي عليه السلام، بتسع كلماتٍ ارتجلهن ارتجالاً، فقأن عيون البلاغة، وأيتمن جواهر الحكمة، وقطعن جميع الأنام عن اللحاق بواحدة منهن، ثلاثٌ منها في المناجاة، وثلاثٌ منها في الحكمة، وثلاثٌ منها في الأدب**»[2]، وقد حاولنا أن نعرض لها، في هذا المقال، إذ نحاول النظر في مفهوم التربيَة عند الإمام ثم التربية السياسيّة من خلال نماذج من عهد الإمام عليه السلام إلى الصحابي الجليل مالك الاشتر النخعي[3].

1 - التربية لدى الإمام علي عليه السلام

وما يهمنا هنا في تعريف التربيَة هو ما أراده الإمام أمير المؤمنين في كلماته والتي تفسر حقيقة مفهوم التربيَة من وجهةِ نظرٍ إسلاميّةٍ دينيّةٍ. فالإمام يرى أن الإنسان هو غايَة الوجود، والهدف من خلقته هو الوصول إلى الكمال النهائي الذي أراده الله تعالى له، وجعله خليفته في أرضه، ولكي يصل إلى كماله يجب عليه الالتزام في أقواله وأفعاله ومقاصده، على وفق أحكام الله وهداه كما قال الله تعالى لأبينا آدم عند هبوطه من الجنة: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ 38 وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[4].

(1) الغزّالي، رسالة أيها الوالد، ترجمة توفيق الصباغ، ص37.

(2) محمد حسين علي الصغير، نوادر وطرائف، دار روافد، ط1، بيروت، 2018م، ص7.

(3) مالك بن الحارث الأشتر النخعي زعيمُ قبيلةٍ وقائدٌ عسكريٌّ شارك في فُتوح الشام وكان من أصحاب علي بن أبي طالب حيث شهد معه الجَمَل وصفّين اللتيْن أبدى فيهما شجاعةً مفرطةً وشهد مع عليٍّ مشاهده كلها، وولاه عليٌّ على مصر.

(4)) سورة البقرة: (38 - 39).

فالتربية القرآنيّة التي تشير إلى آدم عليه السلام هي تربط وتوجب الطاعة، تلك الطاعة التي تجمع إليها أيضاً الدراية والمعرفة، يقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «**هلاك أمتي في شيئين: ترك العلم وجمع المال**»[1].

كما يقول الإمام عليه السلام: «**العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل**»[2]، فليس المهم من وجهة نظر القرآن الكريم وكلمات الإمام عليه السلام كثرة العلوم النظريّة، لأنها لا تغني عن السلوك الحسن والسيرة الخيّرة، إلى جانب أن الغايّة الإلهيّة تتطلب أن يكون الإنسان يجمع بين النظر والعمل معاً.

ودور الإمام الجمع بين المطلق الله والنسبي الإنسان في الوصل والشفاعة والتربيَة والإعداد أيضا. إذ يبقى الأساس يتجلى في ما يقوله الإمام عليه السلام: «**لا تجعلوا علمكم جهلاً ويقينكم شكاً، إذا علمتم فاعملوا وإذا تيقنتم فأقدموا**»[3]. بالتوجيه والإرشاد للإمام مثلما هو للأفراد هو بالضرورة للجماعة كفضاءٍ لها من أجل تغيير واقعهِ من حالٍ إلى آخر.

فالتربيَة اجتماعيّةٌ، لكونها تُعَدُّ صورةً لحياة المجتمع الذي تعيش في إطاره، تعكس فكره الاجتماعي وتشير إلى مدى نموه وتطوره وتحدد درجة تطلعه وطموحه وألوان النشاط المتعددة والأوجه التي يمارسها أفراده.

فالتربيّة الإسلاميّة كما يعبر عنها الإمام عليه السلام هي عمليّةٌ تهدف بالضرورة إلى إحداث تغييرٍ بالسلوك ينقل سلوك المُربىَّ من حالةٍ إلى حالةٍ، من المرجوِّ أن يكون بها عبر ترسيخ سلوكيّاتٍ أخلاقيّةٍ مرغوبٍ بها محلَّ أخرى غيرِ مرغوبٍ بها، لكونها تتعارض مع المرجعيّات والأطر الاجتماعيّة والثقافيّة الاسلاميّة، لهذا قيل عن التربيَة: أنها مؤثراتٌ تَنْشُد تحقيق تغييراتٍ في الميول والعادات والقيم من أجل أن يكتسب الأفراد سماتٍ متفقًا عليها مع المرجعيّات الدينيّة أو الفلسفيّة أو الاجتماعيّة أو الإسلاميّة.

(1)) محمد حسين علي الصغير، نوادر وطرائف، ص9.

(2)) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابراهيم، ط1،2007م، ج19، ص284.

(3) المصدر السابق، ج19، ص164.



فهذه المرجعيات على تنوعها، هي الأساس الذي يستقى منها المنهاج أو الطريق الذي ينشده المربي سواءً أكان فرداً أم مؤسسةً لمرجعٍ دينيٍّ أو سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ أو تربويٍّ يريد أن ينقل فرداً أو مجموعةً من حالةٍ إلى أخرى أي بعد إكسابهم سماتٍ للشخصيّة المتفق عليها التي تزودت بالخصائص التربويّة. وفي قول الإمام علي عليه السلام: «**ابذل لأخيك دمك ومالك، ولعدوك عدلك وإنصافك، وللعامة بشرك وإحسانك**»[1] فهذه المقولة تعبر عن مجموعةٍ من المعايير التربويّة التي يتحتم تواجدها في صياغة وإعداد سلوك المسلم في تعامله مع غيره.

والإمام نفسه كان وليد هذه المنظومة الربانيّة، إذ أورد الداعية الإسماعيلي النعمان بن حيون (263هـ) في كتابه المسمى شرح الأخبار في فضل الأئمة الأخيار حديثا قال أن الطبري رواه عن عمار بن ياسر وفيه يقول النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم مخاطباً الإمام علي عليه السلام: «**يا علي إن الله زينك بزينةٍ لم يزين أحداً من العباد بزينةٍ أحبَّ إليه منها، وهي زينة الأبرار عند الله، الزهد في الدنيا، ووهب لك حب المساكين فجعلك ترضاهم أتباعاً ويرضون بك إماماً**»[2].

فهذا النهج التربوي القرآني، يحاول تربية مجموعاتٍ من البشر وإعدادها على غرار تلك الأطر التربويّة العاملة على ترسيخ قواعد الأخلاق والمثل العليا بين مكوناته وأفراده، وغايتها النهوض بالمجتمع المستهدف، عن طريق تهذيب الفرد وتنمية قواه ومواهبه من خلال خبراتٍ ومعارفَ تشكلها سلطةٌ ثقافيّةٌ ومعنويّةٌ لديه.

2 - التربيَة السياسيّة لدى الإمام علي عليه السلام:

في الحديث في مجال التربيّة السياسيّة نجد أنموذجين كان لهما تقديرٌ لدى الإمام هما (مالك الأشتر، ومحمد بن أبي بكر) وهناك عهدان الأول إلى الاشتر والثاني إلى ابن أبي بكر وفيهما نماذجُ راقيةٌ من القيم الخلقيّة في التربية السياسيّة،

(1) محمد حسين علي الصغير، نوادر وطرائف، ص8.

(2) هادي العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة في العالم العربي، ط2، نيقوسيا، 1999م، ص73، وينظر: الكتاب من مخطوطة مكتبة الأوقاف، ببغداد، تحت رقم 6596-39ب.

إلى جانب مجموعةٍ من الرسائل؛ لكن يبقى عهد الإمام إلى مالك أنموذجاً رفيعاً على التربيّة السياسيّة للإمام وقد قال الإمام في مالك: «**وأنا قابل من رأيك ما كان لله رضًى، وأنت من آمَنِ أصحابي، وأوثِقهم في نفسي، وأنصحهم وأرآهم عندي**»(1). وقال فيه: «**لقد كان لي كما كنت لرسول الله**»(2)، وبعد انتخابه لولايَة مصر وصفه بهذا السياق: «**أمّا بعد، فقد بعثت إليكم عبداً من عباد الله، لا ينام أيّام الخوف، ولا ينكل عن الأعداء ساعات الرّوع، أشدّ على الفجّار من حريق النّار، وهو مالك بن الحارث أخو مذحج، فاسمعوا له وأطيعوا أمره فيما طابق الحقّ، فإنّه سيف من سيوف الله لا كليل الظّبة، ولا نابي الضّريبة: فإن أمركم أن تنفروا فانفروا، وإن أمركم أن تقيموا فأقيموا، فإنّه لا يُقدم ولا يُحجم، ولا يُؤخّر ولا يُقدّم إلاّ عن أمري، وقد آثرتكم به على نفسي لنصيحته لكم، وشدّة شكيمته على عدوّكم**»(3).



لما وصل إلى أميرَ المؤمنين وفاةُ الأشتر جعل يتلهّف ويتأسّف عليه، ويقول عليه السلام: «**لله درّ مالكٍ، لو كان من جبلٍ لكان أعظم أركانه، ولو كان من حجرٍ كان صلداً، أما والله ليهدّنّ موتك، فعلى مثلك فلتبكِ البواكي، ثم قال :إنّا لله وإنّا إليه راجعون، والحمد لله ربّ العالمين، إنيّ أحتسبه عندك، فإنّ موته من مصائب الدهر، فرحم الله مالكاً قد وفى بعهده، وقضى نحبه، ولقي ربه، مع أنّا قد وَطَّنَّا أنفسنا أن نصبر على كل مصيبةٍ بعد مصابنا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنها أعظم المصيبة**»(4).

(1) الغارات (تحقيق السيد جلال الدين الحسيني المعروف بـ المحدّث) - أبي اسحق إبراهيم بن محمد الثقفي – مجلدين 73/1.

(2) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط1، سنة الطبع: عيد الغدير 1417م، ص277.

(3) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي، تحقيق، الشيخ محمّد عبده، مؤسسة المختار، القاهرة، 2006م، 3: 63.

(4) مالك الأشتر النخعي رضي الله عنه١ انظر: مجالس المفيد ص58.

قال الإمام علي عليه السلام إلى مالك في العهد: «**ثمّ اعلم يا مالك! إنيّ قد وجهتك إلى بلادٍ قد جَرَت عليها دولٌ قبلك من عدلٍ وجَوْرٍ، وإنّ الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم، وإنّما يُستدلُّ على الصالحين بما يُجري اللهُ لهم على ألســن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح، فاملك هواك، وشح بنفسك عمّا لا يحل لك، فإنّ الشح بالنفس الإنصاف منها فيما أحبت أو كرهت**».

في هذا المقطع من عهد الإمام إلى مالك الأشتر يرشده إلى ضرورة التفكر في حال الناس وهم قد مر بهم حكامٌ سابقون لكلٍّ منهم سيرته، التي عرفها الناس فهناك سيرة عمرو بن العاص وما عرف به من سلوكٍ وهناك غيره من الصالحين، لكل واحدٍ من هؤلاء وغيرهم سيرةٌ عرفها الناس وعلى أساسها أصدروا أحكامهم عليهم.

فالإمام عندما يقول: (وإن الناس ينظرون من أمورك) حتى يعرفوا طبيعة هذا الأمر هل هو عدلٌ أم جورٌ، فالإمام يحض على التفكير والتأمل في أحوال الأمة وآثار السياسات في سلوك الناس وحياتهم؛ فالتفكر سمةٌ من سمات التربية العلويّة، فقد عُرف عليه السلام أنه من المفكِّرين الأوائل الذين أدركوا أهميّة التفكير عند الإنسان فأشاد بالعقل ودعا إلى تنميته بالفكر، لأن الفكر جلاء للعقول، كما أنه يفيد الهداية والرشد واليقظة والاستبصار، ويعصم عن الضلال والشك. وكثيرةٌ هي العبارات التي صدرت عنه بخصوص هذا الأمر إذ يقول عليه السلام: «**الفكر يهدي** و(**الفكر عبادة**)، و(**الرأي بالفكر**)، و(**الفكر رشد**)، و(**الفكر ينير القلب**)»[1]، إذ يجد في التفكير القدرة على كشف الحقائق وتخليص العقل من الأوهام والأساطير، كما وأنه يرى فيه الهداية والرشد والرأي السديد، ليس ذلك فحسب، بل أن العلم الحاصل عن التفكير هو من أشرف العلوم وأكثرها ثباتاً ودقةً، وذلك بالقياس إلى ما ندّعي امتلاكه بالحفظ والتلقين من دون وعيٍ ودرايةٍ.

(1) جميع هذه الأقوال أخذت من كتاب (الغرر والدرر) للآمدي، ص43.

ويقول عليه السلام في العهد إلى مالك الاشتر: «**وأَشْعِر قلبك الرحمة للرعيّة، والمحبّة لهم، واللطف بهم، ولا تكوننَّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، أو نظيرٌ لك في الخلق، يفرُط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنّك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولّاك! وقد استكفاك أمرهم، وابتلاك بهم**»[1].

(الرحمة، المحبة، اللطف، المساواة، العفو، الصفح)، هي سماتُ الحاكم العادل الذي يمتلك التقوى. هذه السمات الإسلاميّة الحقة التي تجلت في النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والإمام علي عليه السلام، التي تقوم على تقوية قوى الخير في نفس الإنسان، فالإنسان يحوي شيء من الضعف كما وصفه الإمام عليه السلام، بقوله: (تؤلمه البقة، وتقتله الشرقة، وتنتنه العرقة)[2]، فحالة الضعف هذا تحتاج منه أن يتجاوز حالة الضعف عبر النظر والتأمل والطاعة، والتقوى، ففي أعماق نفسه تتصارع قوى الخير والشر فهو يجمع إلى جانب العواطف والأهواء والغرائز العقل والفطرة، وحياته تعتورها حالاتٌ متضادةٌ نتيجةً للصراع بين قواه العقليّة والعاطفيّة، فيمكن أن يرتفع إلى كماله اللائق به إذا ما جعل من عقله القائد والمدير والمدبر لسلوكه وأعماله، يقول الإمام علي عليه السلام: «**العقل صاحب جيش الرحمان، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجاذبةٌ بينهما فأيهما غلب كانت في حيزه**»[3].

وقول الإمام عليه السلام في العهد: «**فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابْسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة، حتّى لا يطمع العظماء في حيفك لهم، ولا ييأس الضعفاء من عدلك عليهم، فإنّ الله تعالى يسائلكم معشر**

(1) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، -53 من عهد له عليه السلام كتبه للاشتر النخعي رحمه الله، جمعه الشريف الرضي، تقديم وشرح الشيخ محمد عبده، مؤسسة المختار للنشر وللتوزيع، ط1، القاهرة، 2006، ص500.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج20، ص260.

(3) الري شهري: ميزان الحكمة، ج 6 ص 405.



عباده عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة، والظاهرة والمستورة، فإن يعذّبْ فأنتم أظلم، وإن يعفُ فهو أكرم»[1].

وقول الإمام عليه السلام في العهد لمالك: «**ولا تنصبنّ نفسك لحرب الله، فإنّه لا يد لك بنقمته، ولا غنى بك عن عفوه ورحمته، ولا تندمن على عفوٍ، ولا تبْجَحَنَّ بعقوبةٍ، ولا تُسرعِنَّ إلى بادرةٍ وجدْتَ منها مندوحةً، ولا تقولن: إنيّ مُؤَمَّرٌ آمُرُ فأُطَاع، فإنّ ذلك إدغالٌ في القلب، ومنهكةٌ للدين، وتقرّبٌ من الغِيَر، وإذا أحدث لك ما أنت فيه من سلطانك أبّهةً أو مخيلةً، فانظر إلى عِظم ملك الله فوقك، وقدرته منك على ما لا تقدر عليه من نفسك، فإنّ ذلك يُطامن إليك من طِماحك، ويَكُفَّ عنك من غَرْبك، ويفيء إليك بما عزب عنك من عقلك. إيّاك ومساماةَ الله في عظمته، والتشـبُّه به في جبروته، فإنّ الله يُذِلُّ كل جبّار، ويُهينُ كلَّ مختالٍ»**[2].

التذكير بعظمة الله وجبروته وانتقامه من الظالم فالمؤمن من يتقي الله، والتقوى تأتي من تجاوز حالة الضعف والظلم صوب التوازن بين العقل والقلب ليكون الإنسان الكامل وإعطاء كلٍّ منهما حقه في الكمال وقد أشار أمير المؤمنين إلى هذه المزية التربويّة فقال عليه السلام: «**لقد علق بنياط هذا الإنسان بضعةٌ هي أعجب ما فيه، وهو القلب، وذلك أنّ له موادَّ من الحكمة وأضدادًا من خلافها، فإن سنح له الرجاء أذله الطمع، وإن هاج به الطمع أهلكه الحرص، وإن ملكه اليأس قتله الأسف، وإن عرض له الغضب اشتد به الغيظ، وإن أسعده الرضا نسي التحفظ وإن غاله الخوف شغله الحذر، وإن اتّسع له الأمر استلبته الغرّة، وإن أصابته مصيبةٌ فضحه الجزع، وإن أفاد مالاً أطغاه الغنى، وإن عضته الفاقة شغله البلاء، وإن جهده الجوع قعدت به الضعة، وإن أفرط به الشبع كظته البطنة، فكل تقصير به مضرٌّ، وكل إفراطٍ له مفسدٌ»**[3].

(1) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، 53- من عهد له عليه السلام كتبه للأشتر النخعي رحمه الله، ص500.
(2) نفس المصدر، ص 500.
(3) المصدر السابق، ج18، ص271.

والنجاة تكمن في «**ذكر الله تعالى**» وهي واحدةٌ من الخصال التربويّة في منهج الإمام التربوي وأصلها في القرآن الكريم ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[1].

وقال تعالى أيضاً: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾[2]، قال الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ في أهميّة الذكر: «**إن الله تعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة، وتبصر به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة. وما برح لله -عزَّتْ آلاؤُه- في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، رجالٌ ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم**»[3].

وقال الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في عهده إلى محمّد بن أبي بكر «**واعلم ـ يا محمّد بن أبي بكر ـ... وأن تنافح عن دينك، ولو لم يكن لك إلاّ ساعةٌ من الدهر، ولا تسخط الله برضى أحد من خلقه، فإنّ في الله خلفاً من غيره، وليس من الله خلفٌ في غيره، صلّ الصلاة لوقتها المؤقّت لها، ولا تعجّل وقتها لفراغٍ، ولا تؤخّرها عن وقتها لاشتغال. واعلم أنّ كل شيء من عملك تبعٌ لصلاتك**»[4].

نلاحظ الجمع بين خصال مخالفة النفس، والمنافحة عن الدين، وتجنب سخط الله، والالتزام بالصلاة فهي الأصل في كلِّ عملٍ، إنّها مقاربةٌ تجمع بين الصلاة، كونها رباطًا معنويًّا ورمزيًّا كلما زاد عمق صلح حال المؤمن واستقامت أعماله وصلحت، وسيطر على نفسه وساس الناس بالعدل الذي فيه مرضاةٌ لله وتجنبٌ لسخطه. وهو ذاته ما يؤيده قول الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لك فيه هوىً من رعيتك، فإنّك إلا**

(1) سورة العنكبوت: 45.

(2) سورة طه: 14.

(3) شرح النهج لابن أبي الحديد، ج11، الخطبة 217، ص176.

(4) كان محمّد بن أبي بكر ربيباً لأمير المؤمنين تربىّ في حضنه واستلهم مبادئه وأفكاره واهتدى بهديه فكان أنموذجاً حسناً من رجال المسلمين وكان الناس يعجبون لهذا الرجل الذي ترك أباه وحزبه القرشي وتولّى محمّداً وآل محمّد بعيداً عن العصبيّة القبليّة والأهواء الدنيويّة. وبعد ما نكب الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ بشهادة أخيه وعضده مالك الأشتر أبقى ابن أبي بكر على ولاية مصر وهو من ألمع الرجال في فضله وتقواه، ومن أكثرهم حبّاً وولاءً للإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ.

تفعل تظلم! ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده، ومن خاصمه الله أدحض حجّته، وكان لله حرباً حتّى ينزع أو يتوب.وبالتالي فإنّ (الدِّينُ يَعْصِمُ، أي إنّ رعايّة الدين والاهتمام بأُموره يعصمان المرء من الحسرة والندم في يوم الجزاء، وهذا ظاهر، كما يعصمانه من الذلّة والهوان في الدنيا، لأنّ المتديّن عزيزٌ ومحترمٌ عند الخلائق، وإذا لحق الإنسان ـ في سبيل الدين ـ أذىً فإنّه لن يُسقطه من أعين الناس، بل يزيد في علوّ قدره وسموّ مرتبته لدى مَن يبصر حقائق الأُمور»[1].

بالمقابل فإن الظلم والفساد يجلب غضب الباري عز وجل وهذا ما يصوره الإمام في عهده إلى مالك: «**وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامةٍ على ظلمٍ، فإنّ الله سميعٌ دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد.**

وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمها في العدل، وأجمعها لرضا الرعيّة، فإنّ سخط العامّة يجحف برضا الخاصّة، وإنّ سخط الخاصّة يُغتفر مع رضا العامّة»[2].

هذا المقطع يركّز على «**الإنصاف**» للناس من قبل الحاكم: من نفسه، ومن خاصة أهله، والحواشي، فان ترك الإنصاف هو الظلم والخصم فيه الله، إذا الإمام يدعو إلى إنصاف الله وتقوى الله. وهذا يتحقق للحاكم إذ زكىّ نفسه، كما قال الله تعالى في محكم كتابه: «**قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دساها**»[3]. فيقول عَلَيْهِ السَّلَامُ في وصيّةٍ إلى شريح بن هانئ[4]: «**واعلم أنك إنْ لم تردع نفسك عن كثيرٍ ممّا تحب مخافة مكروهٍ، سمَت بك الأهواء إلى كثيرٍ من الضرر. فكن لنفسك مانعاً رادعاً، ولنزواتك عند الحفيظة واقماً قامعاً**»[5].

---

(1) شرح غرر الحكم ودرر الكلم للإمام أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، ترجمة وإعداد مكتبة الروضة الحيدريّة:

(2) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، -53 من عهدٍ له عَلَيْهِ السَّلَامُ كتبه للأشتر النخعي رحمه الله، ص502.

(3) المصدر السابق، ج17، ص138.

(4) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، -53 من عهدٍ له عَلَيْهِ السَّلَامُ كتبه للأشتر النخعي رحمه الله،ص500

(5) نهج البلاغة وصيّة رقم 56.

وبالمقابل يصف أهل السوء وحكام الجور، يقول الإمام في الرد على رسالة ابن أبي بكر يطلب النجدة: «**وقد قرأت كتاب الفاجر ابن الفاجر معاوية والفاجر ابن الكافر عمرو، المتحابّين في عمل المعصية والمتوافقين المرتشيين في الحكومة، المنكرين في الدنيا، قد استمتعوا بخلاقهم كما استمتع الذين من قبلهم بخلاقهم، فلا يهلك إرعادهما وإبراقهما، وأجبهما إن كنت لم تجبهما بما هما أهله، فإنّك تجد مقالاً ما شئت. والسلام**»[1].

وقال الإمام عليه السلام من عهده إلى مالك: «**وليكن أبعد رعيتك منك، وأشنأهم عندك، أطلبهم لمعائب الناس، فإنّ في الناس عيوباً، الوالي أحق من سترها، فلا تكشفنّ عمّا غاب عنك منها، فإنمّا عليك تطهير ما ظهر لك، والله يحكم على ما غاب عنك، فاستر العورة ما استطعت يستر الله منك ما تحب ستره من رعيتك**»[2].

هذا المقطع يحذّر الحاكم من أهل النميمة الوشاة وأهل الكذب فإنها أفعالٌ غيرُ محمودة، وبالمقابل الدعوة إلى التقوى إذ يقول الإمام عليه السلام: «**إن تقوى الله حمت أولياء الله محارمه، وألزمت قلوبهم مخافته، حتى أسهرت لياليهم، وأظمأت هواجرهم**»[3].

وقال الإمام عليه السلام من عهده إلى مالك: «**ولا تُدخِلنَّ في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر، ولا جباناً يُضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشر بالجور، فإنّ البخل والجبن والحرص غرائز شتّى يجمعها سوء الظن بالله**»[4].

في هذا المقطع اختيارٌ عميقٌ لمن تشاور في أمور الناس وهي قاعدةٌ نفسيّةٌ تقوم على معرفةٍ عميقةٍ بسلوك من تختاره أن يكون مستشاراً ويقدم لك الخبرة والنصيحة من أهل الرأي والخبرة؛ فالتحليل النفسي لهؤلاء يجعلك قادراً على معرفة عمق مشورتهم إذا ما استبعدت منها الصفات السلبيّة السابقة.

(1) htm.02/6/htts://www.haydarya.com/maktaba_moktasah/05/book_13

(2) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، -53 من عهدٍ له عليه السلام كتبه للأشتر النخعي رحمه الله، ص502.

(3) نهج البلاغة، الخطبة111.

(4) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، -53 من عهدٍ له عليه السلام كتبه للأشتر النخعي رحمه الله، ص503.



وبعد التأكيد على استبعاد الوزراء وبطانتهم من أهل الآثام يقول الإمام عليه السلام في عهده إلى مالك: «**وأنت واجدٌ منهم خير الخلف ممن له مثل آرائهم ونفاذهم، وليس عليه مثل آصارهم وأوزارهم وآثامهم، ممّن لم يعاون ظالماً على ظلمه، ولا آثماً على إثمه، أولئك أخفُّ عليك مؤونةً، وأحسنُ لك معونةً، وأحنى عليك عطفاً، وأقلُّ لغيرك إلفاً، فاتّخِذ أولئك خاصّةً لخلواتك وحفلاتك، ثمّ ليكن آثرهم عندك أقولهم بمرِّ الحق لك، وأقلّهم مساعدة فيما يكون منك ممّا كره الله لأوليائه، واقعاً ذلك من هواك حيث وقع**»[1].

بعد الفرز والتدقيق يتم اختيار أهل الرأي والخبرة والشر، الأساس ألّا يكونوا من أهل الجور والآثام بل من أهل العدل والإنصاف.

وبعد التأكيد على استبعاد المدح والإطراء، لأنّه إشارةٌ سلبيّةٌ في نفس من يحكم يقول الإمام في عهده إلى مالك: «**ولا يكوننَّ المحسن والمسيء عندك بمنزلةٍ سواءٍ، فإنّ في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة! وألزم كلاًّ منهم ما ألزم نفسه**»[2]. وهذا النص مهمٌّ، فالحاكم العادل هو من لا يساوي بين من سلوكهم مختلفٌ بين أهل الإحسان وأهل الإساءة، حتى لا يشعر أهل الإحسان أنهم في خسارةٍ بانتهاجهم هذا الطريق الصالح ويشعرون أنه غيرُ مقيمٍ ولا مذكورٍ بعين الحاكم فيكفّون عنه وتلك خسارةٌ كبيرةٌ، تجعل أهل السوء يزدادون تمادياً بأفعالهم القبيحة، لأنهم لم يجدوا ردعاً لها.

يؤكد الإمام في عهده إلى مالكٍ على صفةٍ محمودةٍ تجمع حسن الظن بالناس والعدل في معاملتهم فيقول: «**فليكن منك في ذلك أمرٌ يجتمع لك به حسن الظن برعيتك، فإنّ حسن الظن يقطع عنك نصباً طويلاً، وإن أحق من حسن ظنّك به لمن حسن بلاؤك عنده، وإن أحق من ساء ظنّك به لمن ساء بلاؤك عنده**»[3].

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، -53 من عهدٍ له عليه السلام كتبه للأشتر النخعي رحمه الله، ص503-504.

(2) المصدر نفسه، ص 504.

(3) المصدر نفسه، ص 504.

الإمام في عهده إلى مالك يقرّ قواعدَ هي:

1 - **«لا تنقض سنّةً صالحةً عمل بها صدور هذه الأمّة، واجتمعت بها الألفة، وصلحت عليها الرعيّة، ولا تُحدثنّ سنّةً تضرّ بشيءٍ من ماضي تلك السنن، فيكون الأجر لمن سنّها، والوزر عليك بما نقضت منه»**[1].

2 - **«أكثر مدارسة العلماء، ومناقشة الحكماء، في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك، وإقامة ما استقام به الناس قبلك»**[2].

ثم نجد الإمام يقدّم توجيهاً يراعي فيه إدارة طبقات المجتمع فهو يراعي هنا الإدارة وأخلاقيات التعامل مع كلِّ طبقةٍ بقوله: **«اعلم أنّ الرعيّة طبقاتٌ، لا يصلح بعضها إلاّ ببعضٍ، ولا غنى ببعضها عن بعضٍ: فمنها جنود الله، ومنها كُتّاب العامّة والخاصّة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمّال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزيَة والخراج من أهل الذمّة ومسلمة الناس، ومنها التجّار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكلٌّ قد سمى الله له سهمه، ووضع على حدّه فريضةً في كتابه أو سنّة نبيه ﷺ عهداً منه عندنا محفوظاً»**[3] ثم يفصّل ما يجب أن يتم مراعاته إلى كل مجموعة:

1 - فالجنود، بإذن الله، حصون الرعيّة، وزين الولاة، وعز الدين، وسبل الأمن، وليس تقوم الرعيّة إلاّ بهم.

2 - ثم لا قوام للجنود إلاّ بما يخرج الله لهم من الخراج الذي يقوون به على جهاد عدّوهم، ويعتمدون عليه فيما يصلحهم، ويكون من وراء حاجتهم.

3 - ثمّ لا قوام لهذين الصنفين إلاّ بالصنف الثالث من القضاة والعمّال والكتّاب، لما يحكمون من المعاقد، ويجمعون من المنافع، ويؤتمنون عليه من خواصّ الأمور وعوامّها.

(1) المصدر نفسه، ص504.

(2) المصدر نفسه، ص505.

(3) المصدر نفسه، ص505.



4 - ولا قوام لهم جميعاً إلاّ بالتجّار وذوي الصناعات، فيما يجتمعون عليه من مرافقهم، ويقيمونه من أسواقهم، ويكفونهم من الترفق بأيديهم ما لا يبلغه رفق غيرهم.

5 - ثمّ الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم، وفي الله لكلٍّ سعةٌ، ولكلٍّ على الوالي حقٌ بقدر ما يُصلحه.

يؤكد الإمام في عهده إلى مالكٍ على أخلاقيّة الحاكم مع المحكوم: «**ثمّ تفقّد من أمورهم ما يتفقّد الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمنّ في نفسك شيءٌ قوّيتهم به، ولا تحقرنّ لطفاً تعاهدتهم به وإن قلّ، فإنّه داعيةٌ لهم إلى بذل النصيحة لك، وحسن الظن بك، ولا تدع تفقّد لطيف أمورهم اتكالاً على جسيمها، فإنّ لليسير من لطفك موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موقعاً لا يستغنون عنه**»[1].

الراعي الصالح علاقته بشعبه كعلاقة الوالِدِين مع أولادهم، هي علاقةٌ تقوم على العطف والمحبّة والتقوى.

ثم يذكر الإمام في عهده إلى مالكٍ آليّات الحاكم في استنهاض الناس ودفعهم إلى المكارم: «**إنّه لا تظهر مودّتهم إلاّ بسلامة صدورهم، ولا تصح نصيحتهم إلاّ بحيطتهم على ولاة الأمور، وقلّة استثقال دولهم، وترك استبطاء انقطاع مدّتهم، فافسح في آمالهم، وواصل في حسن الثناء عليهم، وتعديد ما أبلى ذوو البلاء منهم، فإنّ كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهز الشجاع، وتحرض الناكل، إن شاء الله...، مع حسن الثناء في العباد، وجميل الأثر في البلاد، وتمام النعمة، وتضعيف الكرامة**»[2].

ومن أخلاق هؤلاء القادة بحق مربيهم وقائدهم الإمام علي عليه السلام ما جاء في رسالة محمّد بن أبي بكر إلى معاوية: «**والشاهد لعليٍّ: مع فضله المبين وسابقته القديمة، أنصارُه الذين معه، الذين ذكرهم الله تعالى في القرآن ففضّلهم وأثنى**

(1) المصدر نفسه، ص506 - 507.

(2) المصدر نفسه، ص507.

عليهم من المهاجرين والأنصار، فهم معه كتائبُ وعصائبُ، يجالدون حوله بأسيافهم، ويريقون دماءهم دونه، يرون الحقّ في اتّباعه والشقاق والعصيان في خلافه، فكيف ـ يالك الويل ـ تعدل نفسك بعليٍّ، وهو وارث رسول الله ﷺ ووصيّه وأبو ولده، وأوّل الناس له اتّباعاً، وأقربهم به عهداً، يخبره بسرّه، ويطلعه على أمره، وأنت عدوّه وابن عدوّه. فتمتّع في دنياك ما استطعت بباطلك، وليمددك ابن العاص في غوايتك، فكأنّ أجلك قد انقضى، وكيدك قد وهى، وسوف يستبين لك لمن تكون العاقبة العليا، واعلم أنّك إنّما تكايد ربّك الذي قد أمنت كيده، وأيست من رَوْحه، وهو لك بالمرصاد وأنت منه في غرور والسلام على من اتّبع الهدى...»

في هذه الرسالةَ يظهر أثر التربيّة العلويّة وتظهر، أيضا ذات القواعد التربويّة التي أكد عليها الإمام في عهدة إلى مالك الأشتر نلمسها أيضا في رسالة الإمام عليه السلام إلى محمّد بن أبي بكر: «**فأصحِر لعدوّك، وشمِّر للحرب، وادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة، وأكثِر ذكر الله والاستعانة به والخوف منه يكفِك ما أهمّك، ويُعِنْك على ما ولاّك، أعاننا الله وإيّاك على ما لا يُنال إلاّ برحمته. والسلام**»[1].

بعد هذا العرض لما سبق من نصوصٍ، نقول أن الإمام يبقى هو المعين للتربيّة لما يتمتع به من كمالٍ وعصمةٍ وهذا ما يؤكده العلامة الحلي في عرضه لوظيفة الإمام، فيذكر قوله تعالى:

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2].

«وجه الاستدلال أن الله سبحانه وتعالى نصّب الإمام لحمل الناس على المرتبة فلا بد وأن تكون فيه. الصالحات جمعٌ محلًّى باللام فيفيد العموم، فالإيمان

(1) الإمام علي بن أبي طالب نهج البلاغة، -34 و من كتاب له عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر، ص476.
(2) سورة الأعراف، أيّة 42.



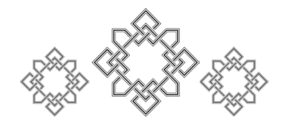
وعمل الصالحات يشتمل على ترك المعاصي؛ لأنه حكم بأنهم أصحاب الجنة المستحقون لها فلا يتم إلا بترك المعاصي فالإمام معصومٌ وهو المطلوب»[1].

الخاتمة

وبهذا، ونتيجة تلك الغايات التي هي مطلبٌ تشترك به المجتمعات على تنوعاتها الاجتماعيّة والثقافيّة فهي تجد بالتربية ضرورةً اجتماعيّةً إذ لا يستطيع الفرد والمجتمع أن يستغني عنها، وكلما ارتقى الإنسان في سلم الحضارة ازدادت حاجته إلى التربيَة الهادفة إلى إخراج تلك الحاجة عن حد الكماليّات إلى حد الضروريّات، ومنها التربيّة السياسية التي هي تنمية الخبرة المعرفيّة والسلوكيّة، وعلى مزاولة شؤون السياسة وما ينتج عنها، وإدراك الآليّات التي يمكن لهم من خلالها إدارة شؤون المجتمع.

ولنا في السفر التربوي لدى الإمام عليه السلام رأسمالٌ معنويٌّ كبيرٌ قابلٌ للقراءة والاستثمار في التربيّة وصناعة القادة وتعميق أخلاقيات التقوى ومحاربة الفساد وترصين مناهجنا بما يجعل من الإصلاح منهجًا رصينًا وضروريًّا في نهضة المجتمع.

النجف الأشرف 9 من محرم الحرام، المصادف 9/19/ 2018م



(1) العلامة الحلي، كتاب الألفين، ذوى القربى، ط1، قم، 1431، ص367.



التوحيد في الخالقية وأثر الوسائط في الخلقة في روايات الإمام علي عليه السلام

■ أ.م.د. رزاق حسين العرباوي الموسوي

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

لا شك أن أعظم صفةٍ من صفات فعل الله تعالى هي صفة الخلق إذ لا يستطيع أيُّ مخلوقٍ أن يدّعيَها، فمثلاً نجد أن القرآن الكريم حدّثنا عن النمرود أنه ادّعى الألوهية وادّعى أنه يُحيي ويمُيت قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[1]، وقصَّ علينا القرآن الكريم قصة فرعون إذ إنه ادّعى الربوبية قال جل وعلا: ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ 21 ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ 22 فَحَشَرَ فَنَادَىٰ 23 فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[2].

فلم يحدثنا التأريخ ولا القرآن الكريم بأن أحداً ادعى أنه يخلق من دون الله تعالى لأن فعل الخلق لا يقوم به إلاّ القادر العليم الخبير الغني وهذه الصفات لا يتصف بها إلا الله تعالى، ولهذا الله تعالى يأمر الجن والأنس أن يعبدوه لأنه هو

(1) سورة البقرة، الآية 258.

(2) سورة النازعات، الآيتان 21-24.



الذي خلقهم جل وعلا، يقول سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2]. وأمرهم بالتقوى لأنه خلقهم، قال سبحانه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلْجِبِلَّةَ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[3].

وبيّن سبحانه وتعالى بأن الذي يخلق هو الذي يدبّر وهو الذي يُحيي وهو الذي يمُيت وهو الذي يرزق، لأنه قادرٌ على الخلق، قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّىٰكُمْ ۚ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[4]، وقال جل وعلا: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[5]. وآيات كثيرةٌ في ذلك. ولذا نجد آياتٍ تدعو الإنسان الذي لم يؤمن بالله أن يجيب على فعل الخلق من الذي قام به، قال سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾[6].

إذًا، أعظم صفةٍ فعل لله تعالى هي صفة الخلق لأن كل الصفات تترتب عليها من العلم والإحاطة والقدرة والربوبية وغيرها، هذا أولاً.

وثانياً: اتفقت كلمات جميع المسلمين عالماً وغير عالمٍ بأن الخالق الوحيد هو الله تعالى دون سواه، ولكن علماء المسلمين اختلفوا في كيفية الخلق، هل إن الله تعالى يخلق على نحوٍ واحدٍ أو على نحوين، وبعبارةٍ أخرى هل إن الله تعالى يخلق على نحو المباشرة فقط أو يخلق على نحو المباشرة والتسبيب، وإذا كان على نحو التسبيب فهذا يعني أن الوسائط في عالم الإمكان لها أثرها ودورها في عالم الخلقة

(1) سورة الذاريات، الآية 56.

(2) سورة البقرة، الآية 21.

(3) سورة الشعراء، الآية 184.

(4) سورة النحل، الآية 70.

(5) سورة الروم، الآية 40.

(6) سورة الطور، الآيتان 35-36.

ولا بد أن يُحسب لها حسابها، ومن هنا كانت مشكلة البحث هو بيان أنّ للوسائط دورًا وأثرًا في عالم الوجود، وهذا نجده في القرآن الكريم واضحاً وفي كلمات ربيب القرآن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لذا صيرت بحثي على مبحثين، كان الأول منهما يتحدث عن التوحيد في الخالقية وقد تألف من مطلبين، الأول منهما تناولت فيه المعنى اللغوي والاصطلاحي، والمطلب الثاني، بينت فيه أدلة التوحيد في الخالقية عقلاً ونقلاً، وأما المبحث الثاني فدرست فيه الأدلة على أثر الوسائط في الخلقة وصيرته على مطلبين، كان المطلب الأول تناولت فيه الدليل القرآني، والمطلب الثاني درست فيه أثر الوسائط في كلمات الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ثم ختمته بأهم ما توصل إليه البحث، وختم كل شيءٍ هو الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

المبحث الأول: التوحيد في الخالقية:

إنّ معنى التوحيد في الخالقية، هو أنْ ليس في الوجود خالقٌ ولا مؤثّرٌ أصيلٌ أو مستقلٌّ إلا الله سبحانه، وأنّ ما سواه من الموجودات وما يتعلق بها من الأفعال والآثار مخلوقةٌ لله سبحانه وتعالى بلا مجازٍ ولا عنايةٍ، إلا أن هذه الموجودات مخلوقةٌ له، إما بالمباشرة أو بالتسبيب. يقرر هذه الحقيقة السيد الطباطبائي، إذ يقول: «**الفاعل المستقل في مبدئيته على الإطلاق والقائم بذاته في إيجاده وعليته، وهو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة، لا مؤثر في الوجود إلا هو، ليس لغيره من الاستقلال الذي هو ملاك العلية، والإيجاد إلا الاستقلال النسبي**»[1].

ويمكن الاستدلال على هذا المعنى نقليًّا وعقليًّا، وقبل بيان الأدلة يحسن التعرض إلى المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للخلق ليرى الباحث درجة الارتباط بين المعنيينْ.



(1) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة: 176.

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للخلق:

1ـ المعنى اللغوي:

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ): «**الخلق والخالق: الصانع وخلقت الأديم: قدرته**»[1]، وقال ابن منظور (ت711هـ): وأصل الخلق: التقدير، والخلق في كلام العرب ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه، وكل شيء خلقه الله فهو مبتدئه على غير مثالٍ سُبق إليه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]، وقال أبو بكر الأنباري: الخلق في كلام العرب على وجهين: أحدهما: الإنشاء على مثال أبدعه، والآخر: التقدير، وقال في قوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[3]، معناه: أحسن المقدرين»[4].

2 ـ المعنى الاصطلاحي:

الخلق: «**هو الإيجاد عن تقدير وتأليف**»[5]، أو أن الخلق: «**هو إيجاد الشيء وابتداعه على غير مثال سابق**»[6].

إنّ التعريف الاصطلاحي ينسجم مع التعريف اللغوي بفرعيه، فان أريد به الإيجاد والابتداع للأشياء من العدم فهو يطابق المعنى اللغوي بشقيه، لأنّ الإيجاد يسبقه أو يصاحبه التقدير، ويؤيد هذا المعنى الآيات القرآنية والروايات، فأما الآيات القرآنية، فمنها قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ﴾[7]، قال الفيض الكاشاني، في تفسير هذه الآية الشريفة: «**هو الله الخالق**

(1) الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت175هـ)، ترتيب كتاب العين: 522/1.
(2) سورة الأعراف، الآية 54/7.
(3) سورة المؤمنون، الآية 14/23.
(4) ابن منظور، لسان العرب: 192/4ـ193.
(5) الطباطبائي، الميزان: 151/8.
(6) الحيدري، التوحيد بحوث في مراتبه ومعطياته: 13/2.
(7) سورة الحشر، الآية 24/59.

البارئ المصور كلّ ما يخرج من العدم إلى الوجود فيفتقر إلى تقدير أولا، وعلى الإيجاد على وفق التقدير ثانيا، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثا»[1].

وأما روائيًّا، فقد ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «**الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرد الذي لا من شيءٍ كان، ولا من شيءٍ خَلق ما كان... ابتدع ما خَلق بلا مثالٍ سبق ولا تعبٍ ولا نصبٍ، وكل صانعِ شيءٍ فمن شيءٍ صَنع، والله لا من شيءٍ صَنع ما خلق**»[2].

قال المازندراني عند شرحه كلام الإمام عليه السلام: «**ولا من شيءٍ خَلق ما كان قدره، أي لم يخلق ما وجد من الممكنات بقدرته الكاملة من مثالٍ سابقٍ يكون أصلًا له ودليلًا عليه، ولا من مادةٍ أزليةٍ، كما زعمت الفلاسفة من أن الأجسام لها أصلٌ أزليٌّ هي المادة**»[3]، ثم أردف وقال: «**بل هو المخترع للممكنات بما فيها من المقادير والأشكال والنهايات والمبتدع للمخلوقات بما لها من الهيئات والآجال والغايات بمحض القدرة على وفق الإرادة والحكمة**»[4].

وإن أريد بالخلق: التقدير، أي إيجاد الشيء، ولكن لا من العدم، وإنما تكون مادته موجودةً، فهو كذلك ينسجم معه، وقد استخدم القرآن الكريم هذا المعنى، وكذلك النصوص الروائية.

أما القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾[5]، فمعنى الآية الكريمة: «**أي أحسن المقدرين تقديرا**»[6]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَنِّي



---

(1) الفيض الكاشاني، المولى محسن (ت1091هـ)، تفسير الصافي، تصحيح: الشيخ حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2 (1402هـ ـ1982م): 5 / 160.

(2) الكليني، الأصول من الكافي: 135/1.

(3) المازندراني، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي: 129/4.

(4) م.ن.

(5) سورة المؤمنون، الآية 14/23.

(6) الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن (ت549هـ)، تفسير جوامع الجامع، ط: طهران، مؤسسة النشر والطبع، جامعة طهران، ط3، (1412هـ): 67/3.

أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ﴾[1]، والمراد «**بالخلق التقدير دون الإحداث**»[2]، أي ليس الإحداث من العدم.

أمّا روائيّا فهو قول الإمام أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**كل ما نسخ الله الخلق فرقتين جعله في خيرهما**»[3]، فان المراد بـ(نسخ الخلق)، أي «**نقلهم بالتناسل من فريق إلى فريقين**»[4]، فإنه نقل من الأصول إلى الفروع، وهو عبارةٌ عن تقديرٍ وإيجادٍ وإحداثٍ لا من العدم.

فظهر من ذلك أن معنى الخلق متطابق بين اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: الدليل العقلي والنقلي على التوحيد في الخالقية:

1 - الدليل العقلي:

تشهد النظرية العلمية والفلسفية بقيام النظام الكوني على أساس سلسلةٍ الأسباب والمسببات، وارتباط كلّ ظاهرة من الظواهر الطبيعية بعلةٍ وسببٍ مادّيٍّ، وهذا النظام بمجموعه نظامٌ ممكنٌ، وإذا كان كذلك فإن الإمكانَ والافتقار لازمٌ لذاته وماهيته، فالفقر والاحتياج لا ينقطع ولا ينفك عنه، فهو محتاجٌ في ذاته وفعله إلى من يمده ويفيض عليه ما يحتاج إليه، وهذا المفيض لا بدّ من أن يكون غنيًّا مطلقًا، واجبًا بالذات أو قديما، وقد ثبت أنه لا غنيَّ مطلقًا، ولا واجبَ بالذات، ولا قديمَ إلا الله سبحانه، فهو إذًا الواحد الذي لا غيره في الإيجاد والخلق والتأثير[5].

ويمكن تقرير البرهان بصيغةٍ أخرى: فإنه لما كانت الظواهر الكونية غيرَ مستقلةٍ في ذاتها وأصل وجودها، كذلك هي غيرُ مستقلةٍ في مقام عليتها وتأثيرها، بمعنى أنّها لا تؤثر إلا بإرادة الله سبحانه، وينتج عن هذا أنه كما لا شريك له سبحانه في

(1) سورة آل عمران، الآية 49/3.

(2) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن (تفسير التبيان): 467/2.

(3) محمد عبد، شرح نهج البلاغة: 392.خطبة(214).

(4) مغنية، في ضلال نهج البلاغة: 258/3.

(5) ظ: السبحاني، الإلهيات: 43/2.

الفاعلية والعلية، ليس هناك في الواقع إلا فاعلٌ مستقلٌّ واحدٌ لا غير، فهو العلة المستقلة الوحيدة، وكذلك ما في الكون من عللٍ فهي معاليلُ لهذه العلة الوحيدة، فهي علة العلل، وهي الذات المقدسة الإلهية[1]، وهذا ما يقرره العقل.

2ـ الدليل النقلي على التوحيد في الخالقية:

وأمّا النقل، فقد تضافرت النصوص القرآنية والروائية على أنّ الله سبحانه هو الخالق، ولا خالق سواه، علما أنّ المراد هو «**حصر الخالقية بالأصالة لله سبحانه، لا التبعية والظلية بإذنه**»[2]. ومن هذه النصوص القرآنية ما يأتي:

أـ القرآن الكريم:

قال سبحانه: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[3]، فالآية الكريمة تقرر أنّ الله سبحانه يخلق جميع الأشياء، ثم أنه هو الواحد القهار، أي: «**الخالق لذلك واحد لا ثاني له، وهو الذي يقهر كلّ قادر سواه لا يقدر على امتناعه منه**»[4]. وهذه آيةٌ ثانيةٌ وثالثةٌ ورابعةٌ تقرر هذه الحقيقة نفسها، يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾[5]، أو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[6]، أو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾[7]، وغيرها من الآيات الكثيرة التي تثبت التوحيد في الخالقية.

ب ـ كلام الإمام علي عليه السلام:

وأمّا النصوص الروائية فهي كثيرة ولكن البحث خاصٌّ بكلمات أمير المؤمنين عليه السلام، وفي كلماته عليه السلام كل الكفاية، إذ إنّه قال عليه السلام: «**الذي ابتدع الخلق**

(1) ظ: الحيدري، التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته: 2/34ـ35.

(2) السبحاني، الإلهيات: 2/44.

(3) سورة الرعد، الآية 13/16.

(4) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن (تفسير التبيان): 6/236.

(5) سورة المؤمن، الآية 40/62.

(6) سورة الزمر، الآية 39/62.

(7) سورة فاطر، الآية 35/3.



على غير مثالٍ امتثله، لا مقدار احتذى عليه من خالق معهود كان قبله... واعتراف الحاجة من الخلق إلى أن يقيمها بمساك قدرته»[1]. قال محمد عبده: «**أي لم يقتدِ بخالقٍ آخرَ في شيءٍ من الخلقة، إذ لا خالق سواه**»[2].

ويؤكد هذه الحقيقة أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ في نصٍّ آخرَ فيقول عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا يقال له أين لأنه أيّن الأينية، ولا يقال له كيف، لأنه كيّف الكيفية، ولا يقال له ما هو، لأنه خلق الماهية**»[3]. إنّ في النص «**دلالة على أن مطلق الخلق لله سبحانه، وأن لا مؤثر إلا هو**»[4].

ولا يخفى أنّ كلّ ما تقدم من أدلةٍ عقليةٍ بحصر الخلق والإيجاد والتأثير في الله سبحانه، فإنه على نحو الأصالة والاستقلال، وأن تأثير ما سواه سبحانه من المؤثرات والعلل إنما هو في ظل قدرته تبارك وتعالى، وإنّ هذه العلل والمؤثرات ما هي إلا وسائطُ للفيض الإلهي، سواءً أكانت هذه الوسائط عللاً ومؤثراتٍ طبيعيةً كالشمس والنار، أم مختارةً كالإنسان، فهي في طول العلة الأولى الأصلية المستقلة الغنية المطلقة لا في عرضها، وهذا ما تؤيده جملةٌ من الآيات والروايات.

المبحث الثاني: أثر الوسائط في الخلقة والأدلة عليها:

لما ثبت أن الله تعالى يخلق على نحوين، الأول: على نحو المباشرة، والثاني: على نحو التسبيب. وإذا كان على نحو التسبيب أي توجد وسائطُ للفيض الإلهي، وهذه الوسائط هي عللٌ ومؤثراتٌ في طول قدرته سبحانه تستمد تأثيرها من الله سبحانه ووسائط الفيض هذه لها أثرها ودورها في عالم الإمكان، فهي من باب العلل الإعدادية في الوجود وهذا ما بيّنه القرآن الكريم بشكلٍ واضحٍ وفي كلمات

(1) محمد عبده، شرح نهج البلاغة:159.خطبة(91).

(2) م.ن.

(3) النيسابوري، محمد بن الفتال (ت508هـ)، روضة الواعظين، تح: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، قم، منشورات الرضي، (ب.ت): 37.

(4) الحيدري، التوحيد بحوث في مراتبه ومعطياته: 17/2.

ربيب القرآن أمير المؤمنين علي عليه السلام نجده واضحًا جليًّا وسوف ندلل على هذه الوسائط من القرآن الكريم وكلمات الإمام عليٍّ عليه السلام.

المطلب الأول: الدليل القرآني:

إنّ آياتٍ قرآنيةً كثيرةً تبيّن وتؤكد تأثير الوسائط، يكتفي الباحث بعرض بعضٍ منها:

1ـ قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَيَبۡسُطُهُۥ فِى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ يَشَآءُ وَيَجۡعَلُهُۥ كِسَفٗا فَتَرَى ٱلۡوَدۡقَ يَخۡرُجُ مِنۡ خِلَٰلِهِۦۖ فَإِذَآ أَصَابَ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦٓ إِذَا هُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾[1].

إنّ الآية الكريمة واضحةٌ في إعطائها دورًا وتأثيراً للرياح وغيره، فإنّ عبارةَ (تثير سحابًا) واضحةٌ تمام الوضوح في بيان ما للريح من تأثيرٍ في تحريك وانبساط السحب في السماء، وتجمع السحب بعد ذلك على شكل قطعٍ متراكمةٍ، ومن ثم إنزال المطر بعد كلّ التفاعلات والمقدمات.

2ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا نَسُوقُ ٱلۡمَآءَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡجُرُزِ فَنُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا تَأۡكُلُ مِنۡهُ أَنۡعَٰمُهُمۡ وَأَنفُسُهُمۡۚ أَفَلَا يُبۡصِرُونَ﴾[3]. ففي هاتين الآيتين يصّرح الكتاب العزيز بتأثير الماء في الزرع، إذ إنّ (الباء) تفيد السببية كما هو معلومٌ، فتناولت هذه الآيات دور الفواعل الطبيعية وتأثيرها، أما الموجودات الاختيارية، كالإنسان وبقية الموجودات الأخرى كالملائكة، فانّ آياتٍ كثيرةً تُثبت لها دوراً وآثارًا متعددةً.

أمّا الفعل الإنساني فيقول سبحانه: ﴿قَٰتِلُوهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ بِأَيۡدِيكُمۡ﴾[4]، فالآية أسندت تعذيب الكفار على أيدي المؤمنين، لما أراد الله سبحانه إنزال

(1) سورة الروم، الآية 48/30.

(2) سورة البقرة، الآية 22/2.

(3) سورة السجدة، الآية 27/32.

(4) سورة التوبة، الآية 14/9.



العذاب فيهم، يقول السيد الطباطبائي: «**إنّ قتل المشركين عذابٌ إلهيٌّ لهم بأيدي المؤمنين، وإنّ المؤمنين أيادٍ مجريةٌ لله سبحانه**»[1]. وهناك آياتٌ كثيرةٌ تنسب الفعل إلى الإنسان، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ﴾[2]، أو كقوله تعالى: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَآءَ فَزَيَّنُواْ لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾[3].

وأما الموجودات الأخرى، فان آياتٍ كثيرةً تُثبت لها دورًا وتأثيرًا في عالم الإمكان، وخير مثالٍ على ذلك الملائكة، يقول سبحانه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[4]، قال السيد الطباطبائي: «**فالله سبحانه ينتهي إليه كلّ أمرٍ وهو المالك المتصرف على الإطلاق، ولملك الموت التوسل إلى ما يفعله من قبض الأرواح بأعوانه الذين هم أسباب الفعل ووسائله وأدواتـه**»[5] وفي قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾[6]، وكذلك في قوله سبحانه: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[7]، قال الطبرسي (ت548هـ): «**إنها الملائكة تدبّر أمر العباد من السنة إلى السنة، عن علي** عَلَيْهِ السَّلَامُ»[8]، وهذا دليلٌ واضحٌ على ما لهذه الموجودات من دورٍ وتأثيرٍ في هذا الكون.

المطلب الثاني: أثر الوسائط في كلمات الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إن تأثير الوسائط وبيان دورها في عالم الإمكان نجدها واضحةً في كلمات الإمام عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فقد ورد عن الإمام أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، أنّه يعرض تساؤلا بمثابة الاستفهام الإنكاري أراد منه إثبات أنّ لهذه العلل والمؤثرات الاختيارية دورًا وتأثيرًا في عالم الإمكان فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**وهل يكون بناءٌ من غير بانٍ، أو**

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 134/7.

(2) سورة الأنفال، الآية 48/41.

(3) سورة فصلت، الآية 25/41.

(4) سورة الأنعام، الآية 61/6.

(5) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 134/7

(6) سورة الزخرف، الآية 80/43.

(7) سورة النازعات، الآية 5/79.

(8) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن: 429/5.

جنايةٌ من غير جانٍ»[1]، قال ابن أبي الحديد: «**والمراد عموم الفعلية، لا خصوص الجناية، أي مستحيلٌ أن يكون الفعل من غير فاعلٍ، وقد ادعى كثير من المتكلمين الضرورة في ذلك، فقالوا: نعلم ضرورةً أن البناء لا بدّ له من بانٍ**»[2].

وبذلك «**أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربعي الأسدي، حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: سألت عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: قل يا عباية، قال وما أقول؟ قال عليه السلام: إن قلت: أنك تملكها مع الله قتلتك وإن قلت: أنّك تملكها دون الله قتلتك قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السلام: تقول أنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن يُملّكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك والقادر على ما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حين يقولون: لا حول ولا قوة إلا بالله. قال عباية: وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السلام: لا حول عن معاصي الله إلا بعصمة الله ولا قوة لنا على طاعة الله إلا بعون الله، قال: فوثب عباية فقبل يديه ورجليه**»[3].



إن محل الشاهد في الرواية يكمن في قوله عليه السلام: (فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك)، «**وهكذا بالنسبة للأسباب، فما من سببٍ من الأسباب الفعّالة في نظام الوجود إلا والله سبحانه هو الذي ملّكه القدرة على ما يعمله، وهو المالك لما ملّكه، والقادرعلى ما عليه أقدره، وكل ذلك من عطائه**»[4]، قال سبحانه: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[5].

---

(1) محمد عبده، شرح نهج البلاغة: 327.خطبة(185).

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 56/13.

(3) ابن شعبة الحراني، (ت، ق4)، تحف العقول، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط2، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1404 هـ. ص 467.

(4) كمال الحيدري، التوحيد. ج2 ص 33.

(5) سورة الإسراء، الآية 20.

اتضح مما تقدم في مبحث التوحيد في الخالقية، أنه ليس في عالم الوجود إلا خالقٌ أصيلٌ ومستقلٌ واحدٌ، وأما تأثير العلل الأخرى وفاعليتها فليست إلا في طول خالقية الله عزّ وجل وعليته وفاعليته، ومحققةً بأذنه تعالى، وهذا يعني أنّ لها دورًا وتأثيراً في الفاعلية إلا إنها تستمد قدرتها من علة العلل وهي الذات الإلهية الغنية مطلقا، الواجبة بالذات.

هذا ما قرره القرآن الكريم وما عليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وهو ما يعتقده الباحث.

إن فهم هذه القضية بهذه الصورة، وهو حصر الخالقية والإيجاد والتأثير بالله سبحانه، وفي الوقت نفسه أنّ للموجودات من سواه: الطبيعية والمختارة لها دورها في التأثير والفاعلية في عالم الإمكان، إلا إنها في طوله سبحانه، لا في عرضه، لم يكن بالأمر اليسير، وإنما رافقته صعوبةٌ شديدةٌ، أدّت إلى عسر في فهمه، بل عدم فهمه لدى كثير من المسلمين، لأسبابٍ كثيرةٍ، لا تخلو من تدخُّل يد السياسة فيها، ولعل من أبرزها هو الابتعاد عن فكر آلِ محمدٍ، فأنتج هذا هوّةٌ كبيرةٌ أفرزت بعد (التي واللتيا) رأيين متضادين في عقيدة كثيرٍ من المسلمين، أحدهما حصر الخالقية والإيجاد والتأثير بالله سبحانه، وليس للموجودات التي من دونه أيُّ تأثيرٍ وفاعليةٍ، سواء كانت الطبيعية أم المختارة، وأنتج هذا الرأي القول بالجبر، وبذلك أنكر العدل الإلهي.

أما الرأي الآخر فأراد أن ينزه الله سبحانه فقال: إنّ الموجودات التي من دون الله سبحانه تحتاج إلى الله تعالى في إحداثها لا في بقائها، ففوض لهذه الموجودات التأثير والفاعلية من دون تدخل يد القدرة الإلهية فيها، وبذلك كان قد أخرج الله سبحانه من سلطانه. وهو ما عرف باسم التفويض.

إنّ هذين الرأيين المتضادين ولـّدا الحقد والضغينة بين كثيرٍ من أصحاب القبلة الواحدة، والقرآن الواحد، أريقت على غراره دماءٌ كثيرةٌ، وأزهقت نفوسٌ كثيرةٌ، وكان كل هذا بمنأًى عن مدرسة أهل بيت العصمة عليهم السلام، التي قدّمت الفهم الصحيح لهذه القضية، الذي ينسجم مع فطرة الإنسان قبل عقله ووعيه.

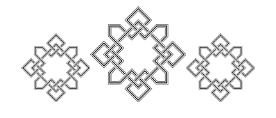
آراء المسلمين في التوحيد في الخالقية:

توزع المسلمون بين ثلاثة آراء رئيسةٍ في فهم هذه القضية، والاعتقاد بها، والانقياد والخضوع بحسب متبنياتها ودعوتها، وللسياسة يدٌ طولى في حشد الأتباع وكثرتها لهذا الرأي من دون الرأي الآخر. والآراء الثلاثة الرئيسة كان أولها للأشاعرة أو (الجبرية)، وكان ثانيهما للمعتزلة، أو (المفوضة)، وأما الثالث فكان لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، أو (الإمامية)، أو ما يسمى بـ(الأمر بين أمرين).

الخلاصة:

تخلص من هذا البحث نتائجُ مهمةٌ يستطيع الباحث إجمالها على الشكل الآتي:

1. أثبت البحث في التوحيد في الخالقية، أن الفاعل المستقل على الإطلاق هو الله سبحانه وأنه هو المؤثر الحقيقي في الوجود، فلا خالق ولا فاعل ولا مؤثر إطلاقًا واستقلالاً وحقيقةً إلا هو سبحانه.
2. توصل البحث إلى أن الموجودات التي من دون الله سبحانه سواءً أكانت الطبيعية أم المختارة لها فاعليتها وأثرها في الوجود، إلا أنها على نحو الطولية مع الله سبحانه، لا عرضية وهي عللٌ إعداديةٌ لا حقيقيةٌ، وذلك كان دليلاً على بطلان القول بالجبر وقول الأشاعرة.
3. إنّ الموجودات التي سوى الله تعالى فقيرةٌ محتاجةٌ في حدوثها وبقائها فلا يمكن أن تستقلّ في فعلها فهي محتاجةٌ إلى الإفاضات من علة العلل، وهي الذات الإلهية المقدسة حينًا بعد حينٍ وآناً بعد آنٍ، وهذا دليلٌ على بطلان القول بالتفويض الذي هو قول المعتزلة.







الطموح الإيماني وعلاقته بحياة الإمام علي عليه السلام ومماته

- أ.م.د عبدالاله نعمة الشبيب
- جامعة الكوفة كلية الفقه/ قسم العقيدة والفكر الاسلامي

خلاصة البحث

ان البحث الذي نقدمه بتواضع إلى مؤتمر الإمام عليٍّ عليه السلام الذي تقيمه جامعة الكوفة كلية الفقه مشكورةً هو قراءةٌ لحياة عليٍّ عليه السلام لما لها من مركزيةٍ في طموح المؤمنين، وقد اخترنا لهذه القراءة مقطعًا من الدعاء الذي يحفظه أو يقرأه كل المصلين بعد صلاة الصبح ألا وهو «**اللهم أحيني على ما أحييت عليه عليَّ بن أبي طالب وأمِتني على ما مات عليه عليٌّ بن أبي طالب** عليه السلام» وقد وقع البحث في جولةٍ مختصرةٍ عن حياته عليه السلام لا على غرار الذين يكتبون حياة العظماء من الناس من المولد إلى الممات. فإن مثل هذه الحياة تمر بأطوارٍ إلى أن تصل إلى النضج والرشد.

وقد عرفنا بموضوع البحث وخطته وفرضيته وسائر الأمور الأكاديمية التي تتناولها المقدمة وقد وقع البحث من أجل الوصول إلى الهدف في ثلاثة مباحث كان الأول منها في مطلبين، الأول منهما في أنه ماذا في حياة عليٍّ عليه السلام حتى تستحق هذا العشق المتكرر والإلحاح في طلبها صبيحة كلِّ يومٍ وقد أجبنا عن هذا السؤال، وفي المطلب الثاني عرضنا جملة نصوصٍ تُرسم من خلالها صورةٌ

معبرةٌ عن هذه الحياة الخالدة لولي الله تعالى وهي تتحرك تجاه الآخرين لكي توسع إطار مرضاة الله من خلالهم، وفي المبحث الثاني حاول البحث أن يمزج بين كل ألوان البرنامج العبادي، والخروج منه بلوحةٍ تلألأت بسموها في بِّر الشهادة، الذي لا بر فوقه، وفي ساحة الجهاد الأكبر الذي لا جهاد أكبر منه. وفي المبحث الثالث وقع البحث عن علوّ الهمة والإرادة العلوية أبرز معالم ونتاجات اليقين العلوي والتي صاغ من خلالها هذه الحياة التي بقيت طموحًا إيمانيًّا على أمد الأعصار والأمصار، وانتهى البحث إلى عدة نتائجَ سجلناها في خاتمته.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين، وعلى جميع أصحابه الأوفياء والميامين المنتجبين.

«**اللهم أحيِني على ما أحيَيْتَ عليه عليَّ بن أبي طالبٍ** عليه السلام**، وأمِتني على ما مات عليه عليٌّ بن أبي طالب** عليه السلام»[1].

البحث هو طموحٌ إيمانيٌّ مستمرٌّ يُلِحّ به الإنسان المؤمن لكي يحقق له حياةً نموذجيةً هي حياة علي بن أبي طالبٍ عليه السلام وأن يحقق له نهايةً مشرّفةً وموتًا شريفًا هو موت علي بن أبي طالبٍ عليه السلام من خلال الإرادة وعلو الهمة.

وفرضية البحث من خلال ما تقدَّم إمكانية الاصطباغ بهذين المقطعين الحياة والموت لعلي بن أبي طالبٍ عليه السلام، وذلك من خلال مباحث ثلاثة تتكامل لأجل إعطاء هذه النتيجة، ففي المبحث الأول مطلبان كان الأول في معرفة الهدف من الإلحاح على تحقيق حياة عليٍّ عليه السلام وقد تبيّن أنه تحقيق مرضاة الله، وفي المطلب الثاني كان التحرّك بهذه الحياة نحو الآخرين لأجل توسيع دائرة مرضاة الله من خلالهم، وفي المبحث الثاني حاول البحث أن يقدم برنامج الحياة العَلوية من خلال مزيجٍ فنِّيٍّ بين كل ألوان البرنامج العبادي،



(1) الطوسي، مصباح المتهجد: ص207، القمي، عباس، مفاتيح الجنان: ص19، هذا الدعاء هو فقرةٌ من فقرات تعقيب صلاة الصبح.

والخروج منه بلوحةٍ تتلألأ بسموها في بِّر الشهادة، الذي لا برَّ فوقه، وفي ساحة الجهاد الأكبر الذي لا جهادَ أكبر منه. والمبحث الثالث وقع في علوِّ الهمة والإرادة العلوية القرآنية حيث يتميَّز البحث ويرسم مثالهما في القدوة والأسوة.

وأما أهمية البحث فتتجلّى من خلال حاجة المجتمع الإنساني عموما إلى قدوةٍ في حياة أفضلَ يضعها الإنسان أمامه كي ينتظم سيره نحو نقطةٍ واحدةٍ محروزة الاستقامة والكمال مائة بالمائة.

وأما الداعي إلى البحث فهو معالجة التخاذل والانهزام أمام تحديات الفكر والثقافة والحياة المعاشية التي بسطت نفوذها على وجود الأجيال الجديدة من جراء فقدان الهمة والإرادة في مقاومة هذه التحديات الجديدة من خلال استعراض حياة الإمام عليٍّ عليه السلام وكيف كانت تمتلك كامل الإرادة والهمة العالية في مقاومة كل تحديات الحياة وصعوباتها.

وأما سابقة البحث فإن الإمام عليًّا عليه السلام كتبت عنه كل الأقلام بلا استثناءِ ديانةٍ عن ديانةٍ، ومذهبٍ عن مذهبٍ، وقوميةٍ عن قوميةٍ، ولكنّي في بحثي هذا تناولت حياته عليه السلام من خلال مفردتين هما مرضاة الله، وعلو الهمة، فاذا كانت الأقلام قد أوغلت في ربط حياة الإمام عليٍّ عليه السلام بمرضاة الله تعالى فلا أظنّ أن الأقلام قد فعلت ذلك من خلال علو الهمة فأرجو أن يكون توقّعي هذا هو الجديد في البحث، وأخيراً كانت للبحث نهايةٌ في عدة نتائجَ سجّلناها هناك.

المبحث الأول: نصوصٌ تتجلى فيها حياة الإمام عليٍّ عليه السلام :

المطلب الاول: السؤال الإيماني المُلِحّ:

إن السؤال الذي يطرح نفسه في مقام البحث هو: لِمَ يلحّ المصلّي من المؤمنين بهذا الطلب على الله عزّ وجلّ ومع فجر كلِّ يومٍ؟ ثم قد ترد أسئلةٌ أخرى يبعثها ويثيرها السؤال نفسُه هي: أيُّ شيءٍ فيها حياة عليٍّ عليه السلام غير الألم والمتاعب، والجوع، والخشونة، والقتال المستمر، والمعاناة التي تُقرِح الفؤاد

وتمزّق الأحشاء؟ وماذا ينفعنا الإلحاح على الله (عز وجل) بهذه الحياة المليئة بالآلام والمعاناة؟ هل الراحة في الألم؟ أم هل المسرَّة والرفاهية في الخشونة والجشوبة والشظف؟

والجواب: إنَّ علياً عليه السلام لم يعشَق الألم، بل هو يتأوَّه منه، ويتضجَّر كأيِّ بَشَرٍ، ولكنْ عندما يكون الألم في طريق مرضاة الله تعالى فهو عليه السلام يستعذبُه كما يستعذب العطشان الماءَ الفُرات، وهو عليه السلام لم يأخذه الوجْدُ بخشونة الحياة ولكنْها عندما تؤدي إلى مرضاة الله تعالى يكون هو السبّاق إليها.

والفَقْر في نظر علي عليه السلام هو الموتُ الأحمر، ولكنْ حينما يكون طريقاً لمواساة المحرومين والفقراء والمساكين يتجلببُ به كأفقر إنسانٍ. والقتال في نظر عليٍّ عليه السلام كُرْهٌ ولكنْ حينما ترتفع به راية حكم الله تعالى يستأنس به كاستئناس الطفل بثدي أُمّه. بل يشري نفسه من أجل أهدافه المقدسة ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ [1]، وعليٌّ عليه السلام رُكِّب في نفسه الميْل إلى الزينة والنعومة كما رُكِّب فينا ذلك، إلا أنه روَّض نفسه رياضةً تهشّ معها إلى القرص اليابس والثوب المرقَّع، وهو عليه السلام يعمل من أجل أن يكون له متاعٌ دائمٌ هناك فينقلب إليه مسروراً. ولكن حينما يكون المتاع لدار النقلة يعزف عنه ولا يَهُمُّ به، لأنَّ البيتَ كما يقول عليه السلام لا يَتأثَّث في دار النُّقلة[2].



إذًا الشيء الوحيد الذي يعشقه عليٌّ عليه السلام حقيقةً هو مرضاة الله عزَّ وجلَّ، لأنه هو القائل: «**ضاعَ مَن كان له مقصدٌ غيرَ الله**»[3]. وما هذه السبل التي سلكها عليٌّ عليه السلام، والتي كانت تضجّ بالآلام والمعاناة ومرُّ ما لاقاه، والتي لم يتراجع فيها خطوةً واحدةً، والتي ما ذكر لنا التاريخ في سطرٍ من سطوره أنه أصابه الوهنُ

(1) سورة البقرة، الآية 207 التبيان - الشيخ الطوسي - ج 2 - ص183: رُوي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: نزلت في عليٍّ عليه السلام حين بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله لما أرادت قريش قتله، حتى خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وفات المشركين أغراضهم، وبه قال عمر بن شبةٌ.

(2) المرعشي، شرح احقاق الحق: ج8 ص315

(3) الريشهري، محمد، ميزان الحكمة: ج1 ص757

والضعفُ والتعبُ خلالها، إلّا تعبيرٌ صريحٌ عن مدى عشقه لهذه الحقيقة. فهو دائماً يسعى من أجل أن يوغل فيها أكثر ويستديم عيشها، ويرقى في مدارجها حتى لو أدّى الأمر إلى أن يبيت على حَسَكِ السَّعدان مُسَهَّداً، أو يُجرَّ في الأغلال مُصَفَّداً، كما يقول هو عليه السلام، وحتى لو أدّى الأمر إلى أن يَلبس الكرابيس، ويشرب اللبن الحامض. أو يجلس على حصيرٍ رثٍّ.

وهو القائل: «**اللهم إن هذه النفس نفس عبدك وأسألك أن تصلي على محمد وآل محمد وأن تحصّنها من الذنوب بحصنك وتمنعها من الخطايا وتحرزها من السيئات وتجعلها في حصنٍ منيعٍ لا يصل إليها ذنبٌ ولا خطيئةٌ ولا يفسدها عيبٌ ولا معصيةٌ حتى ألقاكَ يوم القيامة وأنت عني راضٍ وأنا مسرورٌ تغبطني ملائكتك وأنبياؤك وجميع خلقك، وقد قبلتني وجعلتني تابعاً طاهراً زاكياً عندك في الصادقين**»[1].

إذاً إذا كان تمام مرضاة الله تعالى في حياة عليٍّ عليه السلام وتمام طموح عليٍّ فيها، فما أحوجنا إلى أن نتنسَّم عبير هذه الحياة مع بزوغ كلِّ فجرٍ، ونعيش في ظلالها الإيمانية الوارفة! وما أحوجنا إليها حتى لو كانت مفعمةً بالآلام والأذى إلى ما شاء الله! لأنّها في الحقيقة هي السعادة، وهي الطموح الإيماني بمعنى الكلمة، وهي السرور والراحة التي ما بعدها راحةٌ. وما ألَمٌ بعدَه رضا الله سبحانَه بألَم.

وهل كان محقّاً ومنصفاً ومصيباً أن يقول قائلٌ: «**وَالله إنَّ يوماً من عُمْرِ عثمانَ أفضلُ من حياةِ عليٍّ**»[2].

المطلب الثاني: الهدف الحركي لحياة الإمام علي عليه السلام:

لو راجعنا بعض النصوص التي تتجلى فيها حياة الإمام عليٍّ عليه السلام لوجدنا فيها مرضاة الله هدفاً يتحرّك نحوه الإمام عليه السلام بأسرع ما يمتلك إنسانٌ من جهدٍ وقوةٍ ومنافسةٍ. فهو السبّاق الأوَّل، وهو الفائز الأوَّل في كل طريقٍ يؤدّي

(1) ابن طاووس الحسني، الإقبال: ج1 ص123

(2) بحار الأنوار - العلامة المجلسي - ج 32 - ص 142 - 143 « راجع: رواية أحمد بن أعثم الكوفي.

إلى الهدف، في الزهد وفي العبادة، وفي الجهاد، وفي السياسة، وفي الحكم والإدارة، وفي الاقتصاد والعدالة، وفي العلم والأخلاق والكلمة، وفي المحيا، وفي الممات. وقد رسم عليه السلام من خلال هذه النصوص صورةً معبِّرةً عن هذه الحياة وهي تتحرك تجاه الآخرين لكي توسع إطار الهدف الحركي له في مرضاة الله من خلالهم، وهو عملٌ يهدف فيه عليه السلام إلى تعبيد البشرية من خلال هذا الهدف الذي لا ينتج إلا الإخلاص في العبودية لله تعالى.

وهذه نصوصٌ من نهج البلاغة تتجلّى لنا فيها صورةٌ من حركة الإمام عليه السلام في الجانب الإداري والمعيشي والتهذيبي نحو تحقيق الهدف، مرضاة الله عزّ وجلّ.

النص الأول: يوصي فيه عامله محمد بن أبي بكر (رض) حين قلَّده مصر في كيفيّة التعامل مع الناس هناك، يقول فيه: «**فاخفضْ لهم جناحك، وألِنْ لهم جانبك، وابسط لهم وجهك، وآسِ بينهم في اللحظة والنظرة، حتى لا يطمع العظماء في حيفك، ولا ييأس الضعفاء من عدلك، فإنَّ الله تعالى يسائلكم معشرَ عباده عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة، والظاهرة والمستورة، فانْ يعذِّب فأنتم أظلم، وأن يَعْفُ فهو أكرم**»[1]. ثم يقول عليه السلام: «**سَعِ الناسَ بوجهك ومجلسِك وحكمِك، وإيّاك والغضبَ فإنّه طِيَرَةٌ من الشيطان، واعلم أنّ ما قرَّبك من الله يُباعدك من النار، وما باعدك من الله يقربك من النار**»[2].

النص الثاني: وهو نصٌّ يمثِّل تحرّكه عليه السلام نحو الهدف المقدس مرضاة الله تعالى في جانب العدالة والمساواة يقول فيه عليه السلام: «**والله لأن أَبِيتَ على حَسَك السَّعدان مُسَهّداً أو أجرَّ في الأغلال مُصفَّداً، أحبُّ إليَّ مِنْ أن ألقى الله ورسوله يوم القيامة ظالماً لبعض العباد وغاصبًا لشيء من الحطام**»[3].

(1) خطب الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة: ج3 ص27.
(2) المصدر نفسه: ج3 ص136.
(3) المصدر نفسه: ج2 ص216.



النص الثالث: وهو نصٌّ في الميدان السابق نفسِه يوجّه فيه الإمام عليه السلام نفوس الحاضرين إلى الطمع بمرضاة الله، وأنها خيرٌ وأعودُ من الطمع بحطام الدنيا ومتاعها الزائل، يقول فيه: «**فأنتم عباد الله، والمال مالُ الله يُقسَّم بينكم بالسوية لا فضل فيه لأحد على أحد وللمتقين عند الله غداً أحسنُ الجزاء وأفضلُ الثواب. لم يجعلِ الله الدنيا للمتقين أجراً وثواباً، وما عند الله خير للأبرار**» [1].

النص الرابع: وهو نصٌّ يقرأ لنا حياةَ عليٍّ عليه السلام في الجانب المعيشي منها حيث يقول عليه السلام: «**ما رأيت مُذ بعثَ اللهُ محمداً رخاءً**»[2].

وحياة الإمام علي عليه السلام وإن أخذنا منها إشراقتين، واحدةٌ أطلَّت على عالم السياسة والحكم والثانية أطلت على عالم المال والاقتصاد إلا أنها من حيث الإطار العام لها لا توزن بميزانٍ، ولا تُقاس بمقياسٍ، لأن ضربةً واحدةً من يد عليٍّ عليه السلام لرأس بطل المشركين عمرو بن ودّ العامري أفضل من عبادة الثقلين إلى يوم القيامة! فكيف بحياة الإمام عليٍّ عليه السلام التي هي كلها جدٌّ واجتهادٌ وجهادٌ؟ وما كلماته ورسائله وخطبه عليه السلام التي نقرأها في نهج البلاغة إلا ترجمةٌ وقراءةٌ واقعيةٌ لِما كان يقدِّم لنفسه، ولأُمّةِ الإسلام، ويقرِّر لها من سلوكٍ ومواقفَ. ولقد قال عليه السلام: «**وكتابُك أبلغُ ما ينطق عنك!**»[3].

إننا نستطيع أن نقرأ حياةَ الإمام عليٍّ عليه السلام بالكامل، كما نستطيع أن نقرأ القرآن ونهتدي به، فهو عِدلُه يدورُ معه حيثُما دارَ.

ولكن هل نستطيع أن نزن ونحيط بآيةٍ من آيات القرآن الصامت، حتى نستطيع أن نزن حياةَ القرآن الناطق من محياها لمماتها ونحيط بها؟!

إذاً إذا كانت حياة عليٍّ عليه السلام، على هذا القدر العظيم المعجز، فليستْ هي المطلوبة في الدعاء، لأنَّ ذلك مستحيلٌ، ونحن لا نقدرُ عليه. ولكن الممكن منها

---

(1) المعتزلي، أبو الحديد، شرح نهج البلاغة: ج7 ص37.

(2) العلامة المجلسي، بحار الانوار: ج34 ص339.

(3) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة: ج4 ص72.

أن نَعرِفَ الصبغة التي اصطبغت بها تفاصيل حياة هذا الخالد العظيم ـ لكي نتمكن بعد ذلك من أن نصطبغ بنفس الصبغة التي اصطبغت بها.. وبالقدر المقدور.

إن الصبغة التي صبغت مسار هذه الحياة العظيمة -عزيزي القارئ- ليست هي البيضاء والصفراء، بل كان عليه السلام يقول لها غُرّي غيري، وليست هي الدنيا فهي عنده أهون من عفطة عنز. وفي عينه أهون من عفصةِ مقرةٍ[1]. ومن عِراقِ خنزيرٍ في يدِ مَجذوم[2].

وليست هي الغدر والختل وهو القائل: «**والله ما معاوية بأدهى مني ولكنه يغدر ويفجر**» ولا هي طمعاً، لأنه رقّ مؤبّد، ولأن الطامع في وَثاق الذُّل. ولا هي عدوانٌ، لأنَّه هو القائل: «**بئس الزاد إلى المعاد العدوان على العباد**»، ولا هي كذبٌ ولا جبنٌ ولا بخلٌ.. لأنَّ ذلك عارٌ ومنقصةٌ ولأنَّه هو القائل: «**ما كَذبتُ ولا كُذِّبتُ ولا ظَلَلْتُ ولا ضُلَّ بي**»[3] والقائل: «**البخل جامعٌ لمساويء العيوب**»[4]. ولا هي نزعةٌ انتقاميةٌ لأنه هو القائل: «**إياكم والمثلةُ ولو بالكلبِ العقور**»[5]، ولا هي عنصريةٌ ولا قوميةٌ، إذ كلكم لآدم وآدم من تراب. ولا أرى لبني إسماعيل فضلاً على بني إسحق. إنما هي صبغة العبودية لله عز وجل وحده لا شريك له ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾[6]. وهي صبغة التجرد المطلق من الأنا والدنيا والشيطان، هذه الصبغة الثلاثية المنحوسة.

(1) ابن منظور، لسان العرب: ج 7 - ص 54 – 55، العفص: معروف يقع على الشجر وعلى الثمر. وأعفص الحبر: جعل فيه العفص. والعفص: الذي يتخذ منه الحبر، مولّد وليس من كلام أهل البادية. قال ابن بري: العفص ليس من نبات أرض العرب، ومنه اشتق طعام عفص، وطعام عفص: بشع، وفيه عفوصة وسراره وتقبض يعسر.

عفصة مقرة: العفصة: العفص: نتوء يكون على شجرة البلوط...ولا يعفص ذو العفوصة وهي المرارة والقبض اللذان يعسر معهما الابتلاع. والمقرة: أي المر. المنجد/ مادة عفص.

(2) الإمام علي، نهج البلاغة: ج4 ص52.

(3) المصدر نفسه: ج4 ص43.

(4) جورج جرداق، روائع نهج البلاغة: ص65.

(5) المصدر نفسه: ج4 ص48.

(6) سورة البقرة، الآية 138.



فالإمام عليٌّ هو كما قال عنه رسول الله ﷺ يوم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار مخاطباً إياه: «**أنت أخي وأنا أخوك فإنْ ذكرك أحدٌ فقل: أنا عبدُ الله وأخو رسولِه لا يَدَّعيهما بعدَك إلا كذّابٌ**»[1].

فحياة علي بن أبي طالب عليه السلام كلها مصبوغة بهذه الصبغة المقدسة الطاهرة.. صبغة الله عز وجل من أول يومٍ وُلد فيه إلى آخر لحظةٍ إرتفع فيها شهيداً لله ساجداً في محرابه.

ولكي يتبين لك جانبٌ من صبغة هذا الرجل العظيم، هاك اقرأ معي هذه الرواية لعلَّنا نُوفَّقُ بمقدارٍ ما إلى أن نصطبغَ بها سائلين الله العون على ذلك: فقد جاء في زهد عليٍّ عليه السلام وقناعته عن الباقر عليه السلام: «**أنه ما ورد عليه أمران كلاهما رضًى لله إلا أخذ بأشدِّهما على بَدَنِه**»[2].

واقرأ ما حدَّث به أبو عمرو الأسدي عن الكلبي قال: قال معاوية بن أبي سفيان لضرار بن عمرو: صِفْ لي عليّاً، قال: أو تَعفيني؟ قال: لا أَعفيكَ. قال: أمّا إذا لا بدَّ فإنّه واللهِ كان بعيدَ المدى شديدَ القوى يقولُ فصلاً ويحكمُ عدلاً يتفجّر العلم من جوانبه، وتنطق الحكمة من نواحيه، يستوحش من الدنيا وزهرتها، ويستأنس بالليل وظلمته. كان والله غزيرَ العَبرة، طويلَ الفكرة، يقلِّب كفَّه، ويخاطب نفسه، يعجبه من اللباس ما قَصُرَ ومن الطعام ما جَشُبَ!!! كان والله كأحدنا يجيبنا إذا سألناه، ويبتدئنا إذا أتيناه، ويلبّينا إذا دعوناه، ونحن والله مع تقريبه لنا وقربه منا لا نكلمه هيبة، ولا نبتدئه لعظمته!!! فإن تبسَّم فَعَنْ مثلِ اللؤلؤ المنظوم. [كان] يعظِّم أهل الدين، ويحبُّ المساكين، لا يطمع القوي في باطله، ولا ييأس الضعيف من عدله!!! فأشهدُ بالله لقد رأيته في بعض مواقفه وقد أرخى الليلُ سدوله وغارت نجومه وقد مَثُلَ في محرابه قابضًا على لحيته يتململ تململ السليم ويبكي بكاء الحزين فكأني الآن أسمعه وهو يقول: يا دنيا يا دنيا أَليَّ تعرضتِ؟ أو ليَ تشَوّفتِ؟

---

(1) الصدوق، محمد بن الحسين، عيون اخبار الرضا: ج1ص68.

(2) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج8 ص131، ابن شهر آشوب، المناقب: ج2 ص51.

هيهات غُرّي غيري قد أبنتُك ثلاثا لا رجعة لي فيك!!! فعمرُكِ قصيرٌ وعيشُكِ حقيرٌ وخطرُكِ كثيرٌ!!! آهٍ من قلَّة الزاد ووحشةِ الطريق وبُعدِ السَّفر!!! قال: فوكفتْ دموع معاوية ما تملكَّها عن لحيته وهو يمسحُها بكفِّه وقد اختنق القومُ بالبكاء!!! فقال معاويةُ: رحمَ الله أبا حسنٍ كان والله كذلك، فكيف حزنك عليه يا ضِرار؟ قال: [ضرار: حزني عليه] حزنُ من ذُبِحَ واحدُها في حجرها فلا ترقأ عبرتُها ولا تسكن حَرَّتُها؟ ثم خَرَجَ[1].

وبهذه القراءة الموجزة لهذه الحياة الحسنى صبغةٌ، يتّضح لنا المعنى من الدعاء الذي يقرأ ضمن تعقيبات صلاة الصبح فيكون معناه هكذا:

يا إلهي اجعل كل أعمالي وأقوالي لك لا لغيرك، كما كانت حياة عليٍّ كلها لك، ما شذَّت منها لحظةٌ لغيرك.. واجعل مماتي في سبيلك وفي مواطن عبادتك، وفي أقرب المواضع إليك في أحبّ الأوقات لديك، كممات عليٍّ عليه السلام. مات شهيداً في سبيلك في بقعةٍ طاهرةٍ من بقاعك، ألا وهي (مسجد الكوفة)، وفي المحراب، وفي ليلةٍ هي أفضل ليالي شهر رمضان، الذي هو أفضل الشهور، وفي موضع السجود الذي هو أقرب مواضع العبودية لله عزّ وجلّ.

اللهم نحن لا نستطيع أن نحقق حياةً كلها إخلاصٌ وعبوديةٌ حقةٌ وصادقةٌ كحياة عليٍّ عليه السلام، ولكننا نسألك بحق هذا الشهر الأَصَبّ عندك شهر الرحمة وشهر أمير المؤمنين عليه السلام شهر رجب المرجَّب ألّا تجعل حياتنا مصبوغةً بصبغة الشيطان والهوى وحبِّ الدنيا. وأن تجعل صبغة هذا الشهر، شهر انصباب الرحمة، صبغةً لنا في ما سواه من الشهور.

اللهم اجعل أعمالنا وأقوالنا وكل تصرفاتنا مصبوغةً بالولاء لك ولرسولك صلى الله عليه وآله وسلم، ولآل بيته الأطهار عليهم السلام، لكي نكون من أوليائك الذين يفتخرون بالعبودية لك.

اللهم اجعل صبغتنا إسلاميةً لا شرقيةً ولا غربيةً وثبتنا عليها ولا تزغ قلوبنا عنها.



(1) الكوفي، محمد بن سليمان، مناقب أمير المؤمنين عليه السلام: ج2 ص52.

اللهم أحينا على ما أحييت عليه علي بن أبي طالب وأمتنا على ما مات عليه علي بن أبي طالب عليه السلام.

المبحث الثاني: اللوحة الفنية لحياة الإمام عليٍّ عليه السلام:

من خلال ما تقدم نستطيع القول بأن الإمام علياً عليه السلام بلحاظ كونه عبداً لله، وأخاً لرسول الله راح يعطي برنامج العبودية لله التي تتكامل بها الشخصية الإنسانية وبرنامج الأخوّة الرسالية التي لازمت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واتبعتْه كاتباع الفصيل أثر أمّه[1]، فحققت نسخةً أصيلةً لشخصية الكمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يُعرف بها، كلُّ ذلك من خلال المزج بين كل ألوان البرنامج العبادي والأخلاقي الذي كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يرفع علمه كل يوم لعليٍّ عليه السلام ويأمره بالاقتداء به[2]، والخروج منه والتخرّج بلوحةٍ تتلألأ بسموها في بِّر الشهادة، الذي لا بِرَّ فوقه، وفي ساحة الجهاد الأكبر الذي لا جهاد أكبر منه. تخرج وهو يقول: «**وإني لمن قوم لا تأخذهم في الله لومة لائم سيماهم سيما الصديقين، وكلامهم كلامُ الأبرار. عُمّارُ الليل ومنارُ النهار. متمسّكون بحبل القرآن. يحيون سنن الله وسنن رسوله. لا يستكبرون ولا يعلون، ولا يغلون ولا يفسدون. قلوبهم في الجنان وأجسادهم في العمل**»[3].

لوحة أخرجتها يد الجهاد، وروح الإخلاص والفناء في الله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وأروع ما في هذه اللوحة أنك لا تجد فيها لوناً من ألوان الصفراء والحمراء فقد طلقهما مراراً وتكراراً، وأنك لا تجد فيها لوناً من ألوان العسل ولباب القمح، لأنهما غير جميلين في لوحة يرسمها القائد للأمة المستضعفة، وهيهات أن يغلبه هواه، ويقوده جشعه إلى تخيرّ الأطعمة.



(1) خطب الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة: ج2 ص157 يقول عليه السلام: «ولقد كنت أتبعه اتباع الفصيل أثر أمه، يرفع لي في كل يوم من أخلاقه علمًا ويأمرني بالاقتداء به»، والفصيل: ولد الناقة.

(2) المصدر نفسه: ج2 ص157.

(3) المصدر نفسه: ج2 ص160.

نعم فيها لون الصفرة إلا أنها صفرة الوجوه من السهر، والعبادة. وفيها اللون الأبيض والأسمر.. بياض اللبن الحامض، وسمرة خبز الشعير، اللذين اعتاد أن يفطر عليهما، وفيها مشهد البطون التي التحقت بالمتون من الصيام تذللاً، وفيها مشهد العبد الذي يطلب من الله فكاك رقبته. تلك اللوحة التي ازدهرت بلون التقوى، التي تجمع في مركز ساحتها أكثر من مائة لونٍ من ألوان الأخلاق الفاضلة. تلك الألوان التي أشرقت ببهائها على صاحبه همام فخرّ صعقاً، وكانت نفسه فيها.

فيها مشهد الإنسان الذي إذا نظرت إليه وجدته كتاب الله! وإذا نظرت إلى كتاب الله وجدته إياه! لا فرق بينهما سوى أن أحدهما ناطقٌ والثاني صامتٌ.

فلا أدري أيهما أقرأ؟ أقرأ كتاب الله الذي نزل في شهر رمضان نزوله الكلي وفي رجب نزوله التدريجي، أم أقرأ حياة ولي الله الذي صعد إلى ربه عابدًا وعبدًا لله وشاهدًا وشهيداً، فختم لوحتها بعد أن وضعها بيديه بين دفتي المحراب مخضبةً بدمه الأحمر الزكي وهو صائمٌ دون أن يضعها له الناس؟

إن علاقة العبادة بالإمام عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كعلاقة التطبيق بالنظرية فقيمة النظرية دائماً من قيمة تطبيقها على الواقع. وقيمة الواقع تنبع من صدق النظرية. وليس من نافلة القول إذا قلنا أن شهور الله كلها تتشرف بعليٍّ وبلوحة حياته المثلى، ولكن من شرف شهر رمضان الذي هو أفضل الشهور أن اختص بشهادة عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فيه، ومن شرف شهر رجبَ اختصاصه بولادته وببعثة الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. ومما يُصدِّق أن شخصية عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هي أفضل شخصيةٍ وأروع نموذجٍ بشريٍّ، بعد نموذج رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو استشهاده في شهر القرآن على هذه الصفات التي ذكرنا نزرًا منها لكي يبقى خالدًا مع القرآن وليشارك القرآن في صمته في ليلة نزوله، وفي أشرف الأماكن، بعد المسجد الحرام، ومسجد النبي، وفي الأفضل منها ألا وهو المحراب، وفي أفضل حالات العابد ألا وهي السجود، فهل بعد هذه العلاقة علاقةٌ؟

وما الذي نستفيده من هذه العلاقة الصميمية الصادقة بين الاثنين؟

إنَّ الذي نستفيده هو أننا في أيِّ مدرسةٍ منهما درسنا نكون قد حققّنا لأنفسنا نموذجاً لا يمكن الإشراف عليه والدخول فيه، إلا من خلال هذه الخصال. ومن دون أن نفهم هذه الخصال لا يمكننا أن نفهم كلتا المدرستين، ولا يمكننا أن نكتشف مفتاحيهما وسبر أغوارهما.

ولهذا يصعب على غير المتعلمين في مدرسة القرآن، أن يفهموا شخصية الإمام عليٍّ عليه السلام ويقيِّموها ويكتشفوا مفتاحها، ويصعب على من لا يفهم شخصية الإمام عليٍّ عليه السلام أن يحقّق لنفسه معرفةً نموذجيةً للقرآن تنضح بالتقوى والتضحية. ولهذا نجد كل الذين تكلموا عن القرآن بغير لغة عليٍّ عليه السلام هم دون أن يصلوا إلى واقع القرآن وفضله.

ولكن هذا لا يُثنينا، كما لا يُثنينا التعرّف على حقيقة تلك الحياة التي أُخبرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنها بقوله: «**يا علي لا يعرفك إلا الله وأنا**»[1].

نعم، إن من يعيش في محيط الدنيا لا يستطيع أن يعرف من هو خارجها. ومن هو في حبائلها لا يستطيع أن يعرف الذين أفلتوا منها.

لو حققنا لأنفسنا قراءةً صحيحةً واعيةً للقرآن لاستطعنا أن نفلت من حبائل الدنيا، وننسلّ من مخالبها، وبالتالي نكون قد التحقنا بعليٍّ وشايعناه واجتمعنا معه ورأيناه رأي العين، وعرفناه معرفةً عن قربٍ وواقعيةٍ.

أمّا ذلك الإنسان الذي لا يستطيع أن يروِّض نفسه ولو على محاولةٍ واحدةٍ من مدرسة عليٍّ عليه السلام كأن يشارك عليّاً أو يواسيه في إفطارٍ واحدٍ من إفطاراته المعروفة كيف نريد له أن يفهم عليّاً وهو لم يأخذ من مدرسة عليٍّ ولا حتى هذا الشيء اليسير؟ وكيف نفهم عليًّا ونريد منه أن يترك آثاره فينا ونحن نرغب عن أن نروض أنفسنا على العطاء والكرم اللذين هما من ملامح مدرسة هذه الذكرى المعطاءة، وكيف ينجذب إلينا عليٌّ عليه السلام ونحن لا زلنا نخجل وننهزم من خدمة

(1) الحلي، الحسن بن سليمان، بصائر الدرجات: ص125.

الناس ولا نحقق منها ولو بما يرفع العناء والحاجة والفقر؟ والقرآن الناطق والقرآن الصامت كلاهما ينطقان ويقولان: قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ 1 فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ 2 وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾ [1] ويقول في سورة الفجر: ﴿كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ 17 وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ 18 وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا 19 وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾[2].

وكيف يستذوق طعم التقوى ولذة العبادة من لا يكرم اليتيم ولا يحض على طعام المسكين إنّنا مدعوون جميعاً أن نروّض أنفسنا على ملامح هاتين المدرستين، لأن عليّاً من قبلِنا روَّض نفسه رياضة «**تهشّ معها إلى القرص إذا قدرت عليه مطعوماً وتقنع بالملح مأدوماً**»[3]. ومَن روّض نفسه على هذه الرياضة التي يتساوى بها مع الفقير والمسكين في مطعومه ومأدومه لحريٌّ أن يكون هو القرآن الناطق.

إنّنا مدعون جميعاً أن نأخذ من مدرسة عليٍّ ومدرسة القرآن بمقدار قدرتنا وان كانا مدرسةً واحدةً. حتى لو سأَلنا سائلٌ عنهما لأجبنا بمقدار ما روَّضْنا أنفسنا عليه من دروسهما، فإن هذا القليل هو الذي ينفعنا، وهو الذي يلحقنا بهما وليس الكثير الذي لا علم معه. فقد قيل: «**ولا تعلم من العلم إلا ما تعمل به فقط**»[4]. فالذي ينفعنا هو ما نروّض أنفسنا عليه وفق ملامح مدرسة عليٍّ عليه السلام، والذي ينفعنا من مدرسة القرآن ما نروّض أنفسنا عليه وفق معالم وملامح مدرسة القرآن لا ما نعلمه فحسب عن هذه المدرسة.

وعليٌّ عليه السلام هو الشخص الأول بعد رسول الله عليه السلام، الذي استطاع أن يروِّضَ نفسه على كل معالم مدرسة القرآن التي هي معالم حياة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.



(1)سورة الماعون، الآيات 1-3.

(2) سورة الفجر، الآيات 17-20.

(3) خطب الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة: ج3 ص74.

(4) العجلوني، كشف الخفاء: ج2 ص350.

هذا، ولو أني تركت القول في ما لا أعرف لكان خيراً لي... لأنه هو القائل: «**ودعِ القول في ما لا تعرف، والخطاب في ما لم تُكلَّف**» [1]. ولكن الحُبَّ يقهر، والولاء يظهر، فإليك العذر يا سيدي لو أنقصتُ إذ النقيصةُ قدري، ولأنك قرآن الله الناطق... فإذا كان قرآن الله الذي أنزل على نبينا محمدٍ ﷺ كما تقول: «**نوراً لا تُطفأ مصابيحه وسراجاً لا يخبو توقده وبحراً لا يُدرك قعره...**»[2] فكيف ندرك قعرَ بحرك وندرك كنهَ سراجك الذي أوقدتَه بدم شهادتك.

وإذا كان القرآن النازل كما تقول أنت يا مولاي: «**بحرٌ لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا يُنضبها الماتحون، ومناهل لا يغيضها الواردون**»[3]، فما عسانا أن نقول عن بحر علمك ومناهل تقواك ووصلك بالله عز وجل؟ وهكذا أرجع إلى واقع قدر نفسي قائلاً: «**ما هلكَ امرؤٌ عرفَ قدرَه**»[4].



المبحث الثالث: علو الهمة واليقين أبرز معالم حياة علي عليه السلام:

المطلب الاول: علو الهمة:

عُلوّ الهمة هو أمرٌ نفسيٌّ تتعلق به الأمور العظيمة ويرمز إلى المكانة وعلو المرتبة، وقد يكون هذا العلو ذاتيّاً في نفس الفرد فلا ينتج إلا العلو أيضا يقول علي عليه السلام: «**الحِلمُ والأناةُ توأمان يُنتجهما علوُّ الهمّة**»[5]، وقد يكون الفرد بذي همة ولا ببعيدها، فتكون همته مثلاً أشبه بفورةٍ عاطفيةٍ سرعان ما تذوب أو تضعف وتتحول إلى أمرٍ آخرَ يختصر فيها الفرد على أن يقف مع ما يريد بدون اهتمامٍ وانتباهٍ، وليس له همّةٌ أبعد من ذلك.

جاء في تفسير الثعلبي: «**نظر الحسن إلى رجلٍ يعبث بالحصى ويقول: اللهم**



---

(1) خطب الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة: ج3 ص39.
(2) المصدر نفسه: ج2 ص177.
(3)المصدر نفسه: ج2 ص177.
(4) ابن بابويه، علي، فقه الرضا عليه السلام: ص364.
(5) جورج جرداق، روائع نهج البلاغة: ص64.

زَوِّجني من الحور العين، فقال: بئسَ الخاطبُ أنت، تخطبُ وأنت تعبَثُ» [1].

وجاء في تفسير الثعلبي عن أبي ذر عن الرسول ﷺ: «**إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الرحمة تواجهه فلا يحركن الحصى**»[2] لأن مقام الرحمة الإلهية يجب أن يكون شاغله لا أن يكون مشتغلاً بتحريك الحصى بأصابع قدميه. وبعبارةٍ أخرى: إن صاحب الهمة الكبيرة لا ينبغي له أن ينشغل بغير الأمور الهامة والكبيرة، والرحمة الإلهية وسعتها تطلب من المصلي ذلك.

وحينما يتحوَّل الفرد إلى هذا المقدار من الهمّة يكون أشبه شيئًا بمن يكون يوم صومه كيوم فطره ليس بينهما مسافةٌ إلاّ حرف الكاف، فلا يغير منه الصوم شيئا، لأنه ليس له همة في أن يكون صومه متميزاً حتى تمتاز حياته بعطائه. وبعبارةٍ أخرى حينما لا يجد ما يشدّه إلى إرادةٍ أرفعَ وهمةً أعلى، ويشعر بأن لا شيء يستحق الهمة والإرادة في هذه الحياة لن يتغير من حاله شيءٌ.

أمّا صاحب الهمة العالية فهو مهما أعطى من عطاءٍ وقدّم من تقديمٍ إلى الانسانية أو إلى حياته الأخرى فهو لا يرى أنه قدَّم شيئا بل يقول كما يصور لنا هذه الفكرة الشيخ مكارم الشيرازي في تفسيره الأمثل: «**إن أصحاب الهّمة العالية ليسوا كالشخص الكسول الدنيء الهمة الذي يأتي بأقلِّ الأعمال ثم يتصور أنه من المقربين عند الله. ويتملّكه العجب والغرور بحيث يرى الآخرين صِغارًا وحُقراءَ، بل إن هؤلاء لا يطمئنون ولا يبتهجون بأكبرِ عملٍ مهما زكا وسما، بل وينجزون الأعمال الصالحة التي تعادل عبادة الثقلين. ومع كلِّ هذا يقولون: آهٍ من قلّة الزاد وبُعدِ السفر**[3]**!**

وعلوُّ الهمة والارادة العالية إذا تملّك الفرد -مهما كان الفرد- فإنه لا ينهزم ولا يندحر ولا ييأس أمام حالات الإخفاق والخطأ وانغلاق الفرص والطرق أمامه. وكم من الأفراد من الذين أخفقوا في حياتهم علماء وأصحاب شركاتٍ عالميةٍ وأصحاب عملٍ وأفراد عاديين المرة والمرتين والثلاث والأربع والعشرة والعشرين

(1) الثعلبي، تفسير الثعلبي: ج7 ص39.

(2) الثعلبي، تفسير الثعلبي: ج7 ص38.

(3) الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج10 ص471.



بل والمائة ولم ينثنِ عزمُهم عن مواصلة الطريق وتجربة الحياة والعمل تحدوهم فيه تلك الإرادة الصلبة والهمة العالية، واستمروا حتى سجَّلوا النجاح والتقدّم، وحتى صاروا رموزاً في مجالاتهم يذكرون حينما يكون الحديث عن الهمم العالية والإرادة الصلبة.

وبعلوِّ الهمة هذا راح المفسرون يفسرون قوله تعالى: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾[1]، قال جعفر الخلدي: نرفع درجات من نشاء بالخُلُق السَّني والهِمّة الزكيّة[2]. فهؤلاء الذين رفعهم الله تعالى أو سيرفعهم إن في الدنيا أو في الآخرة إنما لأجل همتهم بعمل الخير والارتباط به دائما، ولأجل المستوى الذي حققوه منه.

بل صار رفع الهمة عن الشيء المهم والصالح أو انعدامها عنده سَفَهاً يُوصف به الفرد.

ورد في تفسير الثعلبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِۦمَ﴾[3]، أي يرفع همَّته عنها ويعطيها ظهره ﴿إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[4]، أي مَن أوبَقَ نفسه وأهلكها كما عن أبي عبيدة»[5].

ولما كان الإسلام لا يريد لكلٍّ من الفرد والمجتمع معاً أن يكون جامدًا أو يدور حول نفسه ويراوح في مكانه نجده يؤكّد كثيراً على بُعد الهمّة عند الطلب وبالخصوص في أمور الدين والآخرة، فقد ورد عن الإمام علي عليه السلام: «**كنْ بعيدَ الهِمَمِ إذا طلبتَ**»[6]، وهكذا كانت سيرة الصالحين أولي الهمم العالية من أولياء الله، فهذا أبو ذر كما يذكره لنا الإمام الباقر عليه السلام: «**بكى أبو ذرّ (رض) من**

(1) سورة الأنعام، الآية 83.
(2) السلمي، تفسير السلمي: ج1 ص207.
(3) سورة البقرة، الآية 130.
(4) سورة البقرة، الآية 130.
(5) أنظر: الثعلبي، تفسير الثعلبي: ج1ص278.
(6) الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ: ص391.

خشية الله عزّ وجلّ حتى اشتكى بصره، فقيل له: يا أبا ذرّ لو دعوتَ الله أن يشفي بصركَ. فقال: إنيّ عنه لمشغولٌ وما هو من أكبرِ همّي: قالوا وما يَشغلُكَ عنه؟ قال: العظيمتان: الجنّة والنار»[1].

وهذا هو ربيعة بن كعب في همته وهدفه الأعلى يقول: «**قال لي ذات يوم رسول الله ﷺ: يا ربيعة خدمتني سبع سنين أفلا تسألني حاجةً؟ فقلت: يا رسول الله أمهلني حتى أفكر. فلما أصبحت ودخلت عليه قال لي: يا ربيعة هات حاجتك، فقلت تسأل الله أن يدخلني معك الجنة. فقال لي: من علّمك هذا؟ (أي من علّمك هذا الهدف العُلويّ) فقلت: يا رسول الله ما علّمني أحدٌ، لكني فكّرت في نفسي وقلت: إن سألته مالاً كان إلى نفاذ، وإن سألته عمراً طويلاً وأولاداً كان عاقبتهم الموت، قال ربيعة: فنكّس رأسَه ساعةً ثم قال: أفعلُ ذلك، فأعنّي بكثرة السجود**»[2].أي إذا كنت تريد هذه المكانة العالية فأعنِّي للوصول إليها بالسجود أي بأقصى درجات التقرّب إلى الله والسجود واحدٌ منها، علوٌّ بعلوٍّ، أي علوٌّ في المنزلة يقابله علوٌّ في الوسيلة التي توصل إليه، والعلو لا يُنال بالعبث واللعب والتمني.

أنشد بعضهم:

بقَدْرِ الكَدِّ تُعطى ما ترومُ
ومن طلبَ العلا ليلاً يقومُ

وبعضهم:

بقدر الكدّ تُكتَسبُ المعالي
ومن طلبَ العُلا سَهَرَ الليالي
تروم العزَّ ثم تنامُ ليلاً
يغوصُ في البحر مَنْ طَلَبَ اللآلي[3]

(1) الصدوق، الخصال: ص25/40.

(2) الراوندي، قطب الدين: الدعوات: ص39 البحار: ج93 ص326 ح10.

(3) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير: ج 4 - ص 661.



فإنّنا نستطيع أن نستفيد من الرواية والتي قبلها عدم كفاية النية وجمع الهمة وحدها بدون أن تفعَل في أن تصنع فرداً نموذجيّاً بل ينبغي للمؤمن أن يعيش همّاً أبعد من قضية النية الحقيقية، بل ينبغي له أن يجعل لنفسه همّاً عمليًّا بعيد الأمد كهمّ أبي ذر الغفاري أو همّ ربيعة أو همّ عجوز بني إسرائيل أو همّ المؤمنين الذين يسألون الله جوار رسوله ﷺ في جنته وهمهم في أن يحققوا حياة عليّ بن أبي طالبٍ ومماتاً مثل مماته عليه السلام.

ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا يوجّه الأئمة الأطهار عليهم السلام همتنا وإرادتنا إلى أبعد مسافةٍ في ميدان الهمة والإرادة. ولماذا يريد القرآن أن يُطلق فينا هذه الهمة والإرادة التي لا حدود لها وهو يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1]، همة الكدح وإرادته نحو المطلق الذي لا يحدّه حدٌّ قائلاً له: أنت تكدح في هذا الطريق فهل أعددت له ما يستأهله؟ إياك أن تتعامل معه بلا همةٍ صادقةٍ وإرادةٍ جديةٍ فإنّ طريق كدحك سينتهي إلى ملاقاة ربك ومن يد ربك ستتسلم جزاء كدحك، ﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ 7 فَسَوۡفَ يُحَاسَبُ حِسَابٗا يَسِيرٗا 8 وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورٗا 9 وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهۡرِهِۦ 10 فَسَوۡفَ يَدۡعُواْ ثُبُورٗا 11 وَيَصۡلَىٰ سَعِيرًا 12 إِنَّهُۥ كَانَ فِيٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورًا 13 إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾[2].

بل يدين القرآن الانسانَ الذي تقعد به همته لا لشيءٍ الاّ لهوًى متّبعٍ فيقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ﴾[3]، أي ما يُقعدك وما يشغلك عنه؟ فهو الذي ربّاك ويُربّيك بأحسن التربية وبأكرم التربية، من يقعد بك عن أن تروم غير الرب الكريم الجواد ذي الفضل العظيم؟ نعم العقائد الضالة ومنها التكذيب بيوم الدين هي التي تقعد بالإنسان عن ذلك.

(1) سورة الانشقاق، الآية 6.

(2) سورة الانشقاق، الآيات 7-14.

(3) سورة الانفطار، الآية 6.

هذا هو الإمام زين العابدين عليه السلام يحفِّزُنا إلى هذه الهمة المقصودة فيقول في دعائه: «**فقد انقطعت إليك همَّتي، وانصرفت نحوك رغبتي، فأنت لا غيرك مرادي ولك لا لسواك سهري وسهادي**»[1]. لقد انقطعت همته عليه السلام إلى الله عزَّ وجلَّ ولم يأخذ من همته هذه حتى النوم الذي يحتاجه الإنسان في ليله، مجدداً في مقولته وهمته هذه مقولة وهمة جده أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وهو يقول: «**طوبى لنفسٍ أدَّت إلى ربِّها فرضها، وعركت بجنبها بؤسها. وهجرت في الليل غمضها حتى إذا غلب الكرى عليها افترشت أرضها وتوسدت كفَّها في معشرٍ أسهر عيونَهم خوفُ معادهم، وتجافت عن مضاجعهم جُنوبُهم. وهمهمت بذكر ربهم شفاههم، وتقشَّعت بطول استغفارهم ذنوبهم، (أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون)، فاتَّقِ الله يا ابن حنيف ولْتَكفِكَ أقراصُك ليكون من النار خلاصك**»[2].

وليس البحث ببعيدٍ في ذكر الشرف السَّنِيِّ من الهمة التي كانت عليها همة زينب بنت أمير المؤمنين عليهما السلام العبادية والرسالية فإنها على الرغم من مُرِّ المعاناة التي مرت عليها في السبي والتي لا وصف لها أدت صلاة الليل كما ورد في الرواية.

وفي موضعٍ من مواضع السبي قال لها ابن زياد أثناء عرض الرؤوس على يزيد (لع): لقد شفى الله نفسي من طاغيتك والعصاة من أهل بيتك. فرقَّت زينب عليها السلام وبكت وقالت له: «**لعمري لقد قتلت كهلي، وقطعت فرعي، واجتثثت أصلي، فإن يشفك هذا فقد اشتفيت، فقال ابن زياد: هذه سجاعة، ولعمري لقد كان أبوها سجّاعًا شاعرًا. فقالت: ما للمرأة والسجاعة؟ إنّ لي عن السجاعة لشغلاً، ولكن صدري نفث بما قلت**»[3].

---

(1) الإمام السجاد عليه السلام، الصحيفة السجادية: ص412.

(2) نهج البلاغة: ج3، ص75.

(3) الإربلي، ابن أبي فتح، كشف الغمة: ج2 ص276.



لاحظ ما الذي انصرف إليه همّ الطاغية ابن زياد وما الذي انصرف إليه همّ زينب الكبرى، فالطاغية شغله السجع في خطابة زينب، لم يشغله عظم الجريمة التي قام بها، بينما شغل زينب عرض مظلوميتها ومظلومية أهل بيتها أمام الناس المجتمعين.

نعم كان كل هم زينب كيف تنتصر من هؤلاء الطغام وكيف تحمي ما تبقّى من ثقل النبوة والامامة وتخلّصهم من القتل، ولولا هذه الهمة البطولية العالية في الفداء والتضحية والتعلق المخلص منها لانتهى أمر هذا الثقل في تلك الساعة.

وهكذا يرسم الإمام عليٌّ وابنته وحفيده عليهم السلام لوحةً العبودية للعابدين لوحة رسمتها يد الهمة العالية والإرادة الصلبة، الإرادة التي تدفع باستغفارها الطويل غيوم الذنوب المتراكمة في النفس، والهمة التي يهمهم صاحبها بذكر الله كثيرا، وتجعله يتجافي بها عن لذة الكرى، وما أدراك ما لذة الكرى، وما أدراك ما سلطانها، الهمة التي تُقسم بأن تستفرغ كل ماء العين في طريق المناجاة مع الله وفي طريق محبته والعبودية بين يديه.

ولأجل أن تبقى قضية الهمة والإرادة بمناعتها كاملةً لا يأخذ منها أمرٌ مأخذاً، ولا يأخذ منها طلب الراحة واللذة شيئًا، صار الإمام عليٌّ عليه السلام يسيِّجها بسياجٍ منيعٍ يمنعه من ان تستسلم فيه إلى غيرها، فتراه في هذا السياق يقول موبِّخا ابن حنيف الذي لم يتحلَّ بمقدار من الهمة ومناعة الإرادة الرسالية التي يجب أن يكون عليها المتصدي لأمور المجتمع سيما الذي يعرف بالوجدان حياة قائده وإمامه أنها ليست على هذا النمط الذي مثَّله بحضور هذه الوليمة.

يقول عليه السلام وقوله رسمٌ وإرادةٌ وحكمٌ: «**أمّا بعد يا ابن حنيف فقد بلغني أن رجلًا من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبةٍ فأسرعت إليها تُستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان، وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قومٍ عائلهم مجفوٌّ، وغنيُّهم مدعوٌّ... إلى أن يقول** عليه السلام : «**ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطِمريه، ومن طعمه بقُرصيه. ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك ولكن أعينوني بورعٍ واجتهادٍ، وعفةٍ**

وسدادٍ. فوالله ما كنزت من دنياكم تبرا، ولا ادخرت من غنائمها وفرًا، ولا أعددت لبالي ثوبي طِمْرًا»[1].

ولم يكتف رسم إرادته إلى هذا الحد بل راح يوبِّخ نفسه وينعى عليها لو أنها فكّرَت ان تكون بهذا المستوى، بل راح يجمع همته ويدفع بها إلى اعلى نقطة، فيفرض لنفسه برنامجًا لا تستطيع الدنيا ولا الهوى أن يصلا إليه، بل راح يتمنى ما لم يتمنَّ غيره في أن يُقيم محكمةً يحاكم فيها هذه الدنيا التي تحاول دوما أن تدغدغ هذه الهمة والإرادة وتأخذ منها، ولكن هيهات هيهات أن تدغدغ همة عليٍّ عليه السلام وإرادته، فهاك اسمع نبرات هذه الهمة والإرادة العلوية التي تتحول الدنيا فيها إلى عراق خنزيرٍ وعفطة عنزٍ وعفصة مَقِرَةٍ.

«بلى كانت في أيدينا فدكٌ من كل ما أظلته السماء، فشحَّت عليها نفوسُ قومٍ وسخت عنها نفوس آخرين. ونعم الحَكَمُ الله»[2].

ومعلومٌ أن الأرض كأيِّ مالٍ من الأموال شيءٌ محبوبٌ، والوجدان يدل على ذلك ولهذا كانت همة الآخرين شاذة في امتلاكها، وحيازتها وأما همة عليٍّ عليه السلام فكانت لا ترى فيها شاغلاً يستحق أن تشغل به النفس بل إن التقوى قادرةٌ على أن تعبر قناة محبتها إلى محبةٍ أكبر أو تعبرها إلى شيءٍ آخر يستحق من النفس أن تفكر به أكثر وتعطيه اهتمامها الأكبر، ذلك هو الجدث وما أدراك ما الجدث، ومع ذلك فالحق لا يضيع ما دام الحَكَمُ موجودًا، والوقوفُ بين يديه حتميّاً، وإن الباطل سيُحكم عليه بما يستحقّ من الويل والثبور. فهو الذي يقول معبرِّاً عن هذه الرؤية العملاقة التي تعبرِّ عن الهمة العالية في عبور العقبات في طريق العبودية لله عزّ وجلّ:

«وما أصنع بـ(فدك) وغير فدك والنفس مظانّها في غدٍ جدثٌ تنقطع في ظلمته آثارها، وتغيب أخبارها، وحفرةٍ لو زيد في فسحتها وأوسعت يدا حافرها لأضغطها



---

(1) خطب أمير المؤمنين عليه السلام، نهج البلاغة: ج3 ص71.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص71.

الحجر والمدر، وسد فرجها التراب المتراكم، وإنما هي نفسي أروضها بالتقوى لتأتي آمنةً يوم الخوف الأكبر، وتثبت على جوانب المزلق.

ثم ينتقل عليه السلام ليرسم لنا لوحةً أخرى تجتذب بها النفس روحها من عالم اللذة والانشغال بالطيبات، ولكن هنا يبذل الإمام طاقةً كبرى تحمل في كلِّ نَفَسٍ من أنفاسِها همةً عاليةً وارادةً صلبةً، تلك همة قطع الحبل عن اللذائذ الدنيوية والانشغال بالطيبات. يقول عليه السلام وهو يرى أمامه كل الجائعين والمحرومين في الأرض، ويحفِّزه في رسم لوحتها جوع الجائعين وحرمانهم أن يكون معهم وشريكهم بل وأسوتهم. ويربأ بنفسه أن يكون في فريق الذين لا همَّ لهم إلا أن يكونوا كالبهائم المربوطة أو المرسلة. يقول عليه السلام:

«**ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفّى هذا العسل ولباب هذا القمح ونسائج هذا القز، ولكن هيهات أن يغلبني هواي ويقودني جشعي إلى تخيرّ الأطعمة. ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع، أو أبيت مبطانا وحولي بطون غرثى وأكباد حرّى؟ أو أكون كما قال القائل:**

وحسبك داء أن تبيت ببطنةٍ
وحولك أكباد تحن إلى القد

أأقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر، أو أكون أسوةً لهم في جشوبة العيش. فما خُلقت ليشغلني أكل الطيبات كالبهيمة المربوطة همها علفها، أو المرسلة شغلها تقممها، تكترش من أعلافها وتلهو عمّا يراد بها»[1].

ثم يقول عليه السلام راسمًا بقوله حركته التي ينسل بها من مخالب الدنيا ويفلت من حبائلها ويجتنب فيها مداحضها وبنفس الإرادة والهمة العلوية التي لا يملكها بتمامها غيره: «**إليك عني يا دنيا فحبلك على غاربك، قد انسللتُ من مخالبك،**

(1) المصدر السابق :ج3 ص74.

وأفلتُّ من حبائلك، واجتنبتُ الذهاب في مداحضك. أين القرون الذين غررتِهم بمداعبكِ، أين الأمم الذين فتنتِهم بزخارفِك. ها هم رهائن القبور ومضامين اللحود. والله لو كنتِ شخصًا مرئيًّا وقالبًا حِسِّيًّا لأقمت عليك حدود الله في عبادٍ غررتهم بالأماني وأممٍ ألقيتهم في المهاوي، وملوكٍ أسلمتِهم إلى التَّلف وأوردتِهم مواردَ البلاء إذ لا ورد ولا صدر. هيهات من وطئ دحضَك زَلِق، ومن ركِب لُججَكِ غَرِق، ومن ازورَّ عن حبائلك وُفِّق. والسالم منك لا يبالي إن ضاق به مناخه والدنيا عنده كيومٍ حان انسلاخه. اعزبي عني. فو الله لا أَذُلُّ لكِ فتستذليني، ولا أُسْلِسُ لكِ فتقوديني»[1].

المطلب الثاني: اليقين وعلو الهمة

في تفسير قوله تعالى ﴿قَالُواْ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا﴾[2]، وهو حكاية قول السحرة حينما رأوا معجزة موسى وخطابهم اليقيني لفرعون يدل عليه قسمهم بالذي فطرهم وهو الله تعالى شأنه بأنهم لن يؤيدوا فرعون مقابل بعض الأماني الزائفة والزائلة على ما رأوه من معجزةٍ يقينيةٍ، وأنهم لن يتخلّوا عن موسى مهما كانت النتائج. فهذه الإرادة والهمة المرتكزة على اليقين في الثبات على الموقف الإيماني بموسى ومعجزته نابعٌ كما يقول ابن عربي في تفسيره من نتاج قوة اليقين. يقول ابن عربي في تحليل وتفسير هذه الإرادة والهمة العالية وتفسير كلام المؤمنين الذين كانوا قبل لحظات من السحرة ومن أزلام الطاغية بأنه:

«كلامٌ صادر من عظم الهمّة الحاصلة للنفس بقوة اليقين، إذ قوة اليقين في القلب تورث النفس عظم الهمة وهو عدم مبالاتها بالسعادة الدنيوية والشقاوة البدنية واللذات العاجلة الفانية والآلام الحسية في جنب السعادة الأخروية واللذة الباقية العقلية، ولهذا استخفوا بها واستحقروها بقولهم: ﴿إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ



(1) خطب الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة: ج3 ص74.

(2) سورة طه، الآية 72.

ٱلدُّنۡيَآ﴾[1]. ﴿لِيَغۡفِرَ لَنَا خَطَٰيَٰنَا﴾[2] **أي: يستر بنوره الهيئات المظلمة والصفات الرديئة التي عرضت لنفوسنا بسبب الميل إلى اللذات الطبيعية ومحبة الزخارف الدنيوية** ﴿وَمَآ أَكۡرَهۡتَنَا عَلَيۡهِ مِنَ ٱلسِّحۡرِۗ﴾[3] **أي: معارضة موسى لأنهم لما عرفوه بنور استعدادهم وعلموا كونه على الحق، فاستَعفُوا عن معارضته»**[4].

ومن هذا الواقع القرآني ينطلق عليٌّ عليه السلام بهمَّتة النابعة من اليقين بعيدًا عن حبائل الدنيا وزخارفها، وبعيداً عن مداحضها وعن كلِّ علوٍّ واستكبارٍ وغلوٍّ وفسادٍ، حرّاً أبيّاً نظيفاً طاهراً زكيّاً، ولم يكتف بذلك بل راحت إرادته وهمّتُه المرتكزة على ذات اليقين بمعرفة الله -الذي لا يقين فوقه ففي الحديث المستفيض عنه: (لو كُشف ليَ الغطاءُ ما ازددت يقينًا)[5]- تؤكّد نفسها بالأيمان المؤكدة -مستثنيا مشيئةَ الله- على أن تنتهج نهج الرياضة الجهادية في طريق رسول الله وأثر سيره قوي الأعضاد والأعواد والفؤاد على فعل ما لم يستطع عليه إنسانٌ غيره في العزوف والإشاحة عن كل زخارف الدنيا وملذاتها...

يقول عليه السلام : «**وأيمُ الله يمينا -أستثني فيها بمشيئة الله- لأَرُوضَنَّ نفسي رياضةً تهشُّ معها إلى القُرص إذا قدرت عليه مطعومًا، وتقنع بالملح مأدومًا، ولأَدَعَنَّ مقلتي كعين ماءٍ نضِبَ معينُها مستفرغةً دموعها. أتمتلئ السائمة من رعيها فتبرك، وتشبع الربيضة من عُشبها فتربُض ويأكل عليٌّ من زاده فيَهجع؟. قَرّت إذاً عينُه إذا اقتدى بعد السنين المتطاولة بالبهيمة الهاملة والسائمة المرعية**»[6].



(1) سورة طه، الآية 72.

(2) سورة طه، الآية 73.

(3) سورة طه، الآية 73.

(4) ابن عربي، تفسير ابن عربي: ج2 ص26.

(5) علي عاشور، حقيقة علم آل محمد صلى الله عليه وآله وجهاته: هامش ص138 نقلا عن فضائل ابن شاذان: 137 وكشف الغمة: 1 / 170 - 286، والغرر والدرر ذيل حرف لو، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: 7 /..... 253 الخطبة 113 و10 / 142 الخطبة 186، وبحار الأنوار: 40 / 153 ح 54 و46 / 135 ح 25، والأنوار النعمانية: 1 / 26 - 35 وقال أنه مستفيضٌ.

(6) خطب الإمام علي عليه السلام نهج البلاغة: ج3 ص75.



ولا تحسبن علياء عليٍّ عاليةً برسم معالم حقيقة الدنيا بل هي هي في عليائها في رسم معالم إدارتها وسياستها بين الناس، تلك المعالم التي بقيت أثرًا يرجع إليه كلما أريد العدل والقسط في ساحة حكم الإنسان في الأرض. فأُقرأ كتابه عليه السلام إلى بعض عماله تجدْ ما نقول صريحًا:

«أما بعد فإنكَ مِمن أستظهرُ به على إقامة الدين، وأقمع به نخوة الأثيم، وأَسُدُّ به لَهاة الثغر المخوف. فاستعنْ بالله على ما أهمَّك، واخلط الشدة بضغث من اللين، وارفق ما كان الرفق أرفقُ، واعتزم بالشدة حين لا يُغني عنك إلا الشدةُ، واخفضْ للرعية جناحَك، وألنْ لهم جانبَك، وآسِ بينهم في اللحظة والنظرة، والإشارة والتحية، حتى لا يطمع العظماءُ في حيفك، ولا ييأس الضعفاءُ من عدلك»[1].

نعم، إن اليقين الذي يمتلكه عليٌّ عليه السلام الذي حصَّله بالوجدان والبرهان على كمالية نموذج حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي خلق عنده هذه الهمة العالية المتميزة في أن تكون حياته نسخةً أخرى ووارثةً لها في كل خصالها التي عَرّف بها القرآن وعرّفت بها الرسالات من قبلُ. ومعرفته بها ويقينه بكمالها هو السبب الذي يقف وراء هذه الحياة المعجزة التي قدَّمها عليه السلام للبشرية، ووراء هذه الهمّة التي يحملها في طريق بناء الإنسان الصالح.

وفي هذه الهمة العملاقة والإرادة التي ينحدر عنها السيل ولا يرقى إليها الطير هام الشعراء وقالوا فيها كثيرا وأحبوها حافزاً لكلِّ إرادة خيرِّةٍ وهمةٍ عاليةٍ، وهذا أثرٌ من آثارهم يقول فيه صاحبه:

حُـبِّـي لِـحَـيـدرَةَ الـوصيِّ أَصِـيـلُ
وَلَـدَيَّ في ذِكْـرِ الـعُـلَى تَـرْتِـيـلُ
رَتَّـلْـتُ فِـيـهِ هِـمَّـةً عِـمْـلاقَـةً
تَـنْـمَـى إلى نَـهْـجِ الـنَّـبِـيِّ تَمِـيـلُ



(1) المصدر نفسه: ج4 ص48.

أَنَـــا كُــلَّــمّا أَأْتِي عَـلِـيّـاً أَرْتَــقِــي

وَيَـــحُـــطُّ فِي أَعْـــمَاقِـــيَ الـتَّــنْـزِيـلُ

أَنَـــا كُــلَّــمَا أَأْتِـــــــي عَـلِـيّـاً هِـمَّـتِي

عَـلْـيَـاءُ تَـنْـشَـطُ بـالـتُّـقَـى هَـابِـيـلُ

أَنَـــا كُــلَّــمَا أَأْتِـيــــهِ أَلْـمَــسُ عِـطْـرَه

أَذْكَى مِــنَ الـمِـسْـكِ الـشَّـمِـيمِ عَـلِيلُ

يَـــهْـدِي إِذَا قُـــصِـدَتْ مَـنـائِـحُ عِلمِهِ

فِي الــرّاسِــخِـينَ وَلِــلْــهُـدَى تَـهْـلِـيلُ

إنيّ وَجَـــــدْتُ الـصّـالِـحِـينَ وَرَاءَهُ

يَمْــشُــونَ هَـوْنــاً لِــلــسَّرَاةِ[1] دَلـيـلُ

رُوحِـــي وَأَرْوَاحُ الأَنَـــامِ فِـــداؤُهُ

مَـا أَشْرَقَـــتْ شَـمْـسٌ وَفَــاحَ خَـمِـيـلُ[2]

الخاتمة والنتائج:

إن هذا البحث عزيزي القارئ إنما حاولنا فيه من خلال المقدمة من التعريف بالعنوان الطموح الإيماني وعلاقته بحياة الإمام عليٍّ عليه السلام ومماته وفرضية إمكان الاصطباغ بهذه الحياة المثلى من خلال مباحثَ ثلاثةٍ حاول البحث الأول من خلال المطلب الأول أن يعرض جملة نصوص فيها وصف الحياة العلوية، وفي المطلب الثاني طريقته عليه السلام في توسيع إطار مرضاة الله حركيًّا باتجاه الآخرين، وفي البحث الثاني تناول البحث قراءةً عن حياته عليه السلام من خلال

---

(1) السرَّاة: بالفتح جمع سِرَيّ وهو السيد الشريف السخي وصاحب المروة. راجع: الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ج9 هامش ص132، غير أن سيبويه يرى أن السَّراة بالفتح اسم جمع لا جمع، انظر: الزبيدي، تاج العروس: ج19 ص521.

(2) من ديوان صاحب البحث / غير منشور.

برنامجٍ عباديٍّ مزج بين كل أنواع العبادة كي يقدمه أنموذجا في رسم لوحة الحياة المثلى في القدوة والأسوة، وفي المبحث الثالث تناولنا إرادته وهمته عليه السلام التي انفرد بها والتي كانت من نبع يقينه الذي هو حق اليقين ولا يقين فوقه، والتي رسم من خلالها حياته ورسم معها هدفه الكبير الذي تحركت به. ولم يكن البحث يثير اليأس من بلوغ الهدف الذي استقرَّ في نص الدعاء والتعقيب الصباحي لصلاة الصبح ما دام يثير أمرين هما:

الأمر الأول: إمكانية الحصول على الصبغة الإلهية التي اصطبغت بها حياة عليٍّ عليه السلام وهي مرضاة الله عز وجل.

الأمر الثاني: إمكانية الكدح المستمر الذي تلبست به شخصية عليٍّ عليه السلام والذي ظل عليه السلام متلبسًا به في كل لحظةٍ من لحظات عمره إلى أن لقي الله بأفضل ما يلقى إنسانُ ربَّه.

وقد سجَّل البحث من النتائج إلى ما تقدَّم ما يلي:

1 - إن العمق الذي تمتلكه حياة الإمام عليٍّ عليه السلام لا يُدرك مداه، ولهذا فإنَّ ممارسة التعلُّم في جو هذه الشخصية يعطيها دربةً ومهارةَ تؤهّلها لأن تكون رفيقةً للصالحين.

2 - إن محبة القرآن الكريم وحياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هما الطريق لحياة عليٍّ والاصطباغ بها.

3 - توصّل البحث في إثبات ما قصده من تناول حياة الإمام عليٍّ عليه السلام إلى اشاراتٍ أخرى لا يسع المقام تفصيلها مثل اليقين، والهمة العالية المنطلقة منه، والفردانية التي لا يمكن تكرارها كنموذجٍ آخر، وقرآنية وفرقانية هذه الحياة، ونحو ذلك مما يمكن للمتلقّي أن يلتقطه بوعيه وتدبّره، ومن الله نرجو القبول ونسأله الحسنى.



المصادر

القران الكريم

1 - ابن عربي (ت638 ه) تفسير ابن عربي، تحقيق: ضبطه وصححه وقدم له عبد الوارث محمد علي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1422 - 2001م، المطبعة: لبنان/ بيروت - دار الكتب العلمية، الناشر: دار الكتب العلمية.

2 - ابن بابويه، علي (ت 329 ه) فقه الرضا عليه السلام تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرفة، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: شوال 1406،الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسة.

3 - ابن طاووس (ت 664 هـ) إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رجب 1414، المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.

4 - ابن منظور(ت 711 هـ) لسان العرب، سنة الطبع: محرم 1405، الناشر: نشر أدب الحوزة - قم – ايران.

5 - الإربلي، ابن أبي الفتح (ت 693 ه) كشف الغمة، الناشر: دار الأضواء – بيروت.

6 - الإمام زين العابدين عليه السلام (ت94 هـ) الصحيفة السجادية (أبطحي)، تحقيق: السيد محمد باقر الموحد الأبطحي الإصفهاني، الطبعة: الأولى سنة، الطبع: 25 محرم الحرام 1411 المطبعة: نمونه – قم، الناشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، مؤسسة الأنصاريان للطباعة والنشر - قم – ايران.

7 - الترمذي (ت 279 ه) الشمائل المحمدية، تحقيق: سيد عباس الجليمي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1412، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت.

8 - الثعلبي (ت 427 ه) تفسير الثعلبي، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1422 - 2002م المطبعة: بيروت - لبنان - دار إحياء التراث العربي، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

9 - جورج جرداق (معاصر) روائع نهج البلاغة، تحقيق: إعداد وترتيب: جورج جرداق الطبعة: الثانية سنة الطبع: 1417 - 1997 م المطبعة: باقري الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

10 - الحلي، الحسن بن سليمان (ت ق 9 هـ) مختصر بصائر الدرجات، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1370 - 1950 م، الناشر: منشورات المطبعة الحيدرية – النجف.



11 - خطب الإمام علي عليه السلام (ت 40 ه) نهج البلاغة، تحقيق: شرح: محمد عبده، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1412 - 1370 ش، المطبعة: النهضة – قم، الناشر: دار الذخائر - قم – ايران.

12 - الدكتور الخليلي (معاصر) السقيفة أم الفتن، تحقيق وتقديم: مرتضى الرضوي، الطبعة: الأولى، الناشر: الإرشاد للطباعة والنشر - بيروت - لندن.

13 - الراوندي، قطب الدين (ت 573 هـ) الدعوات، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1407 المطبعة: أمير – قم، الناشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام – قم.

14 - الريشهري، محمد (معاصر) ميزان الحكمة، تحقيق: دار الحديث، الطبعة: الأولى طبع ونشر: دار الحديث، الناشر: دار الحديث.

15 - الزبيدي (ت 1205 ه) تاج العروس، تحقيق: علي شيري، سنة الطبع: 1414 - 1994م المطبعة: دار الفكر – بيروت الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

16 - السلمي (ت 412 ه) تفسير السلمي، تحقيق: سيد عمران، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1421 - 2001م طبع ونشر: لبنان/ بيروت - دار الكتب العلمية.

17 - الشنقيطي (ت 1393 ه) أضواء البيان، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات. سنة الطبع: 1415 - 1995م، المطبعة: بيروت. - دار الفكر للطباعة والنشر. الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.

18 - الشيرازي، ناصر مكارم، (معاصر) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل.

19 - الصدوق (ت 381 ه) عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: حسين الأعلمي، سنة الطبع: 1404 - 1984 م، المطبعة: مطابع مؤسسة الأعلمي - بيروت – لبنان، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت – لبنان.

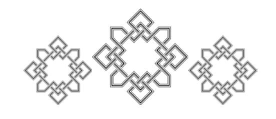
20 - الصدوق (ت381 هـ) الخصال، تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، سنة الطبع: 18 ذي القعدة الحرام 1403 - 1362 ش، الناشر: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

21 - الطبرسي (ت 548 ه) تفسير مجمع البيان، تحقيق: تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين الطبعة: الأولى سنة الطبع: 1415 - 1995 م الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت – لبنان.

22 - الطوسي (ت 460 ه) التبيان، تحقيق: تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رمضان المبارك 1409، المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي،



الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.
23 - الطوسي (ت 460 ه) مصباح المتهجد، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1411 - 1991م، الناشر: مؤسسة فقه الشيعة - بيروت – لبنان.
24 - العجلوني (ت 1162ه) كشف الخفاء، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: 1408 - 1988م، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.
25 - العلامة المجلسي (ت1111 ه) بحار الأنوار، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، الطبعة: الثالثة المصححة، سنة الطبع: 1403 - 1983 م، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
26 - علي عاشور (معاصر) حقيقة علم آل محمد عليهم السلام وجهاته.
27 - الكليني، محمد بن يعقوب (ت 329 هـ) الكافي ن تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: 1362 ش المطبعة: حيدري، الناشر: دار الكتب الإسلامية – طهران.
28 - المحقق البحراني (ت 1186ه)، الحدائق الناضرة، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
29 - المرعشي (ت 1411هـ) شرح إحقاق الحق، تحقيق: تعليق: شهاب الدين المرعشي النجفي، تصحيح: إبراهيم الميانجي، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم – ايران.
30 - المعتزلي، ابن أبي الحديد (ت 656 هـ) شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان.
31 - المناوي (ت 1031 ه) فيض القدير شرح الجامع الصغير، تحقيق: تصحيح أحمد عبد السلام الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1415 - 1994 م، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.
32 - الميرزا النوري (ت 1320 هـ) مستدرك الوسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: 1408 - 1988 م، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - بيروت – لبنان.
33 - الواسطي، علي بن محمد الليثي (ت ق 6 هـ) عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: حسين الحسيني البيرجندي، الطبعة: الأولى، المطبعة: دار الحديث، الناشر: دار الحديث.







مفهوم القضاء والقدر وخلق الأعمال في كلام الإمام علي (عليه السلام)

■ رسول كاظم عبد السادة



المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

سنحاول القيام بدراسةٍ جديدةٍ لبيان الخطوط العريضة للفكرالكلامي عند الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)... ولكن بطورٍ يستفاد من الأخبار كأدلةٍ فوق دليل العقل بل حاكمة عليه لبيان تابعيته للمعصوم (عليه السلام) لا حاكميته عليه، كما قال مولانا الإمام الرضا (عليه السلام) لابن السكيت حين سأله ماالحجة اليوم؟ فقال (عليه السلام): العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه، فمنتهى سير العقل في المعرفة بيان الصادق من الكاذب في الإبلاغ عن الله.

إن مثل هذا المنهج لايعتبر تجميداً لقدرات العقل، وإنما تصحيحا للمستقلات العقلية عن الانحراف نحو القواعد الخاطئة، فإن متابعة مظاهر العقل الكلي رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين، أسلم في تحقيق نتائج البحث من اتباع غيرهم، إذ كل العقول رؤوس من ذلك العقل[1] بحسب إستعدادها لقبول الفيض، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ذهب من ذهب إلى غيرنا

---

(1) عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) أن النبي صلى الله عليه وآله سُئِل: مِمَّ خلق الله جل جلاله العقل قال: خلقه ملك له رؤوسٌ بعدد الخلائق من خُلق ومن يخلق إلى يوم القيامة ولكلِّ رأسٍ وجهٌ ولكلِّ آدميٍّ رأسٌ من رؤوس العقل (الصدوق، علل الشرائع:98/1).

إلى عيونٍ كدرةٍ يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب إلينا إلى عيونٍ صافيةٍ تجري بأمر الله لا نفاذ لها[1].

القضاء والقدر وخلق الأعمال

شطرت مسألة القضاء والقدر البشرية إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: هو المذهب القائل بها وهم الجبرية أو الحتميون.

المذهب الثاني: المنكر لها وهم القدرية دعاة الإرادة الحرة (المفوضة).

المذهب الثالث: المذهب الوسط المخالف للمجبرة والقدرية وهم أصحاب الأمر بين الأمرين.

وقبل التعرف على مراد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في هذه المسألة وقبل الدخول فيها لا بد من مناقشة ثلاث نقاطٍ:

الأولى: في معنى القضاء والقدر لغةً وإصطلاحًا.

الثانية: في بيان المذهبين الأوليين المجبرة والمفوضة.

الثالثة: في بيان المشكلة المتنازع عليها وهي الأفعال الإنسانية.

ثم بعد ذلك نعرض مراد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مع ملخص عن المذهب الوسط وهو المذهب الرافض للجبرية والقدرية.

التمهيد: تعريفاتٌ أوليةٌ

أولاً: معنى القضاء والقدر

(القدر) بفتح ثم فتح لغته هو الطاقة والمقدار والقضاء والحكم وهو ما يقدره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور [2].

---

(1) الكافي: 1 / 184، قال الفيض الكاشاني في بيان هذا الخبر: من اعتصم الناس به يعني ليس كل من اعتصم الناس به سواءً في الهداية ولا سواء في ما يسقيهم بل بعضهم يهديهم إلى الحق وإلى طريقٍ مستقيمٍ ويسقيهم من عيونٍ صافيةٍ وبعضهم يذهب بهم إلى الباطل وإلى طريق الضلال ويسقيهم من عيونٍ كدرةٍ يفرغ أي يصب بعضها في بعض حتى يفرغ (الوافي:87/2).

(2) ابن منظور، لسان العرب،97/1.

واصطلاحًا: تفصيل إرادة الفاعل وتخصيص إيجاد الأشياء في أزمانٍ وأماكنَ وعلى أشكالٍ معينةٍ فهو وجود الكائنات على حسب أحكام الإرادة وتفصيل جميع الموجودات في اللوح المحفوظ بعد أن كانت مجملةً [1].

وبعبارةٍ أخرى: لما كان القدر أحد مراتب فعل الله التي تبدأ بالمشيئة ثم الإرادة ثم القدر ثم القضاء ثم الإمضاء، فالمشيئة هي أول ميل نفسك إلى وجهة الشيء وإحداثه وإظهاره، وأما الإرادة فهي تصميم عزمك على مقتضى ذلك الميل، والقدر هو تحديد نفسك له وتجزئة وتفصيل أحواله. وأما القضاء فهو إتمام ذلك الشيء في نفسك وتركيبه بأجزائه، وأما الإمضاء فهو إظهار ما أحكمته ودبرته في نفسك في الوجود الخارجي الكوني.

إذًا فالقدر هو كما عبر عنه الإمام الرضا عليه السلام الهندسة وحدود الأشياء.

أما القضاء لغةً فهو إتمام الشيء أو الحكم، واستقضى فلانٌ أي جعل قاضيًا يحكم بين الناس، وقضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه فيكون بمعنى الخلق[2].

واصطلاحا: الأجل أو فض الحكومة أو إصدار الحكم أو وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالا.

أما عند المتكلمين فهو الحكم الكلي الإجمالي على أشخاص الموجودات بأحوالها حكمًا لا يتبدل من الأزل إلى الأبد كالحكم بأنّ كلَّ نفسٍ ذائقةُ الموت[3].

ويؤخذ على هذا التعريف بأن القضاء يطرأ عليه التغيير بطروّ قانون البداء حيث قالوا عليهم السلام: إذا وقع الإمضاء فلا بداء[4]،

---

(1) البهائي، الكشكول ص379.

(2) ابن منظور، لسان العرب :186/15.

(3) ظ: الباقلاني، أسباب الخلاف، ص166، عبد الجبار، متشابه القرآن :431/2.

(4) عن معلى بن محمد قال: سئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟ قال: علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدر، وقدر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير،وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، والعلم متقدمٌ على المشيئة، والمشيئة ثانيةٌ، والإرادة ثالثةٌ، والتقدير واقعٌ على القضاء بالإمضاء. فلله تبارك وتعالى البداء في ما علم متى شاء، وفي ما أراد لتقدير

نعم في أحد مراتبه لا يطرأ عليه البداء كما سيأتي مفصلاً.

ولما كان القضاء في سلسلة مراتب الفعل سابقًا على الإمضاء فهو مشمولٌ بقانون البداء[1].

فلا يصح وصفه باللا تبديل من الأزل إلى الأبد. نستنتج من هذا أن القضاء والقدر مرتبطان وكلاهما يجب الرضا به لأن مجموعهما فعل الله.

الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانًا ووقتًا، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات، ذوات الأجسام المدركات بالحواس من ذوي لونٍ وريحٍ ووزنٍ وكيلٍ وما دب ودرج من إنسٍ وجنٍّ وطيرٍ وسباعٍ وغير ذلك مما يُدرك بالحواس. فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء، فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها وأنشأها قبل إظهارها، وبالإرادة ميز أنفسها في ألوانها وصفاتها، وبالتقدير قدر أقواتها وعرف أولها وآخرها، وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلهم عليها، وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها وذلك تقدير العزيز العليم (الكليني، الكافي:149/1).

(1) البداء لغةً هو الظهور وهو إظهار حكم من الأحكام الوجودية الكونية بعد انقضاء مدة الحكم السابق لتغير الموضوع، فالبداء نسخٌ تكوينيٌّ وجوديٌّ كما أن النسخ بداءٌ تشريعيٌّ فيسمى الحكم الثابت للشيء باعتبار وصفه الذاتي أو العرضي ويثبت الحاكم الثاني له... قال الشيخ المفيد في تصحيح الإعتقاد والأصل في البداء هو الظهور قال الله تعالى ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ وقد يطلق ويراد منه تغير الإرادة وتبديل العزم تبعا لتغير العلم (هاشم معروف الحسني الشيعة بين الأشاعرة و المعتزلة ص 269).

وقالوا هو على نوعين بداءٌ مقبولٌ وآخرُ غيرُ مقبولٍ أما النوع المقبول فذلك الذي يكون بمعنى النسخ الذي قال فيه سبحانه وتعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ البقرة/106. يقول الشيخ المفيد في هذا النوع: أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء والإمراض بعد الإعفاء وهذا مذهب الإمامية بأسرها فالبداء من الله ما كان مشترطًا في التقدير وليس هو الانتقال من عزيمةٍ ولا من تعقب الرأي تعالى الله عما يقول المبطلون علوًّا كثيرًا (أوائل المقالات ص 53).

أما البداء غير المقبول فهو البداء الغالي والذي معناه جواز البداء على الله تعالى وهو عدة معانٍ، البداء في العلم وهو أن يظهر له خلاف ما علم والبداء في الإرادة وهو أن يظهر له صوابٌ على خلاف ما أراد وحكم. والبداء في الأصل هو أن يأمر بشيءٍ ثم يأمر بعده بخلاف ذلك (الملل والنحل: 1 / 49).

وهذا التقسيم لا يصح فان البداء لا يصح تقسيمه إلى بداء مقبولٍ وبداءٍ غيرِ مقبولٍ فإنه خلطٌ في المعرفة إذ البداء إما الوهم والباطل والذي ابتدعه أهل الكلام فإن أطلق عندها عليه بداء فهو في الحقيقة ليس بداءً على الواقع أو في نفس الأمر.

ثانيا: معنى القضاء والقدر في القرآن:

والقضاء والقدر في القرآن لفظٌ يطلق ويراد به أحد معانٍ ثلاثة:

الأول: الخلق والإتمام. ومنه قوله تعالى ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾[1] أي خلقهن وأتمهن. وقوله تعالى ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾[2] أي خلق فيها أقواتها.

الثاني: الحكم والإيجاب ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[3] أي أوجب وحكم ألا تعبدوا إلا إياه.

الثالث: البيان والإعلام ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾[4] أي أعلمناهم وأخبرناهم وقوله تعالى: ﴿قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾[5] أي بينا أنها من الغابرين.

وسوف نناقش استناد القضاء والقدر إلى هذه المعاني الثلاثة وأي المعاني منها يوجب القول بالقضاء والقدر.

وقال أهل المعرفة أن أقسام القضاء عشرة:

الأول: العلم وهو قول الله عز وجل: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفۡسِ يَعۡقُوبَ قَضَىٰهَاۚ﴾[6] يعني علمها.

الثاني: الإعلام وهو قوله عز وجل ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾[7] وقوله عزوجل ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَيۡهِ ذَٰلِكَ ٱلۡأَمۡرَ﴾[8] أي أعلمناه.

(1) سورة فصلت، الآية 12.
(2) سورة فصلت، الآية 10.
(3) سورة الإسراء، الآية 23.
(4) سورة الإسراء، الآية 4.
(5) سورة النمل، الآية 57.
(6) سورة يوسف، الآية 68.
(7) سورة الإسراء، الآية/ 4.
(8) سورة الحجر، الآية 66.



الثالث: الحكم وهو قوله عزوجل ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِي بِٱلْحَقِّ﴾[1] أي يحكم.

والرابع: القول وهو قوله عزوجل ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾[2] أي يقول الحق.

والخامس: الحتم وهو قوله عزوجل: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ﴾[3] يعني حتمنا فهو القضاء الحتم.

والسادس: الأمر وهو قوله عز وجل: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[4] يعني أمر ربك.

والسابع: الخلق وهو قوله عز وجل: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[5] يعني خلقها.

الثامن: الفعل وهو قوله عزوجل ﴿فَطَرَنَاۖ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ﴾[6] أي إفعل ما أنت فاعل.

التاسع: الإتمام وهو قوله عزوجل ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ﴾[7]، وقوله عز وجل حكايةً عن موسى عليه السلام ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّۖ وَٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾[8].

العاشر: الفراغ من الشيء وهو قوله عزوجل ﴿قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾[9] يعني فرغ لكما منه[10].

---

(1) سورة غافر، الآية 20.
(2) سورة النمل، الآية 78.
(3) سورة سبأ، الآية 14.
(4) سورة الإسراء، الآية 23.
(5) سورة فصلت، الآية 12.
(6) سورة طه، الآية 72.
(7) سورة القصص، الآية 29.
(8) سورة القصص، الآية 28.
(9) سورة يوسف، الآية 41.
(10) الصدوق، التوحيد ص 385.

ثالثا: الجبر والتفويض:

إن مسألة الجبر والتفويض من أهم المسائل النظرية وأقدم المعتقدات التي وقعت محلاً لمعركة الآراء وضلت لشدة غموضها العقول والأفكار، وهي من أهم أسباب تشعب المذاهب وتعدد الفرق، الموجب لتكفير الأمة بعضها البعض على الرغم من الروابط الدينية التي تربطها من جهةٍ أخرى، وقد ملأت جانباً عظيماً من كتب التأليف والتصنيف، ونالت حظّاً وافراً من البحث والدّرس والجدل عند الفلاسفة والسالكين مسلكهم قبل الإسلام وبعده [1].

المبحث الاول

بيان الفرقتين المجبرة والمفوضة

بعد أن بيّنّا معنى القضاء والقدر نناقش الآن نشوء الفرقتين الجبرية والقدرية وأعلامهما، وهما فرقتان عقائديتان خرجتا عما عليه جمهور العلماء في هذه المسألة ولنرى أولا القائلين بالقدر وهم:

أولا: المجبرة:

ويصطلح عليهم الفلاسفة المعاصرون بالحتميّين وعلى مقالتهم بالحتمية[2] وليس هم في داخل دائرة الإسلام فقط وأنما في كافة الأديان والملل وحتى الملاحدة فإنهم يسندون الإرادة إلى الطبيعة[3]، والذي يهمنا هنا هم مجبرة أهل

(1) مغنيه، الشيعة في الميزان ص 274.

(2) تدعي الحتمية على وجه الإجمال: أن كل حادثةٍ أينما كانت ليست حالةً جزئيةً من حالاتٍ ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة وليس من اليسير أن تقرر دعوى الحتمية على وجه الدقة فهي تقرر في معظم الأحيان على النحو التالي: لكل حادثةٍ سببٌ أو إن الطبيعة مطّردةٌ لكأنّ كثيرًا ما تُفهم دعوى الحتمية على أنها تتضمن الدعوة القائلة بأن الإرادة ليست حرةً وأن الاختيار وهمٌ باطلٌ وأننا خاضعون للحتمية في طرائق سلوكنا فإذا تحدثنا عن فيلسوفٍ حتميٍّ كان من المألوف أن نفهم هذا الحديث على أنه يتضمن الإشارة إلى هذا الموقف الخاص (الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانكليزية: فؤاد كامل وجلال عشري، دار القلم بيروت ص181).

(3) ظهرت الأفكار الحتمية في البداية في الفلسفة القديمة وكان أكثر الذين سلموا بها بشكلٍ واضحٍ الذريون القدماء وجرت البرهنة على مفهوم الحتمية وتطويرها على يد العلم الطبيعي والفلسفة المادية عند بيكون



الإسلام وهم طائفة ظهرت في القرن الأول الهجري على رأسها جهم بن صفوان وتسمى أيضا بالجهمية نسبة إليه وهم ضد القدرية يقولون:

1 - إن الإنسان مجبرٌ لا اختيار له ولا قدرة.

2 - إن الله تعالى قدّر الأعمال أزلاً وخلقها.

فعارضتهم المعتزلة لأنهم يعطلون الجزاء ويلغون المسؤولية[1].

وسميت هذه الطائفة بالمجبرة عند الكلامين والدافع لهذا القول زعمهم أن هذا من لوازم قدرة الله تعالى التامة لكل شيءٍ وإحاطته تعالى بجميع الموجودات وسلطانه عليها[2].

فلو أردنا أن نقول بحرية الإرادة وتأثيرها الحقيقي في الأفعال لآل الأمر - كما يزعمون - إلى خروج الإنسان من سلطان الله تعالى.

ومن سلبيات القول بهذا الرأي وهذه العقيدة أنها أعطت المغرضين مادةً خصبةً في دفع الشريعة عن مجالها ومستقرها وذلك عن طريق تجميد إرادة الإنسان والغاء دوره في ممارسة أي عملٍ، ومما يؤكد ذلك ما ذهبت إليه الفرق الجبرية بمقالاتها. وقبل أن نطلع على هذه المقالات لا بد من الإشارة إلى أعلام هذه الفرقة من الإسلام ومنشئها، وأولهم كما أكد عليه أغلب المؤرخين:

1 - الجعد بن درهم:

وهو مولىً لبني مروان أو الحكم أو سواه وهو من خراسان وأخته كانت أم مروان بن محمد[3] ولا تعرف سنة ومكان ولادته ولكن يعرف أنه كان يقيم بدمشق

وغاليلي وديكارت ونيوتن ولابلاس وسبينوزا، وهناك كانت الحتمية بالضرورة آليةً ومحددةً، هذا مفهوم الحتمية عند الماديين أما الإلهيين فليست الحتمية هي مخالفةً للعدل فقد طرأت عليها تعديلاتٌ كثيرةٌ عند اللاهوتيين المسيحيين ومتكلمي الإسلام.

(1) النشار، علي سامي، نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام، در السلام – القاهرة الطبعة الاولى سنة 2008 م،373/1.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل ص85. الماتيردي، التوحيد، ص319، النشار، مرجع سابق: 373/1.

(3) إبن نباته، سرح العيون ص 203.

ثم ذهب مؤدبًا لابن مروان بن محمد عندما كان هذا الأخير واليًا على الجزيرة، سمي مروان بالجعدي لتأديبه ابن مروان، نشر في الجزيرة آراءه في نفي الصفات فنفي إلى البصرة والكوفة، وفي الكوفة التقى بجهم بن صفوان ثم أمر هشام بن عبد الملك عامله على العراق خالد بن عبد الله القسري بقتله فقتله سنة 120 هـ وقال خالد ليلة خطبة العيد:

أيها الناس ضحوا قَبِل الله ضحاياكم فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم فإنه يزعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولا موسى كليمًا.

ثم نزل وذبحه أسفل المنبر حوالي سنة 120 هـ وهو أول من تكلم بخلق القرآن[1].

وقال بالتعطيل أي الصفات هي أنّ الذات ثم قال بالحسم وعنه أخذ الجهم بن صفوان وقد أخذ الجبر عن بعض آيات القرآن.

وعن أبان بن سمعان أخذ القول بخلق القرآن وهذا أخذه عن طالوت بن أخت لبيد بن أعصم اليهودي الذي سحر النبي صلى الله عليه وآله[2]، وكان يقول بخلق القرآن[3]، ويسمى القائلون بمقالته بالجعدية وعنه أخذ:

2 - جهم بن صفوان:

وهو من موالي الأزد اليمانية وأصله من بلخ بخراسان لا تعرف سنة ولادته وكل ما يعرف عنه أنه ذهب إلى الكوفة والتقى بالجعد وربما بأبي حنيفة أيضا، وأخذ عن الجعد القول بخلق القرآن ثم رجع إلى بلخ يناظر فيها مقاتل بن سلمان المتهم بالتشبيه وإثبات الصفات الجسدية لله وكان مقاتل مقرّبًا من سلم بن أحوز المازني قائد نصر بن سيار فاستطاع أن ينفي جهما إلى ترمذ وبقي فيها إلى أن اِنضمّ إلى جيش الحارث بن سريح[4].

(1) العسلي، جهم بن صفوان ص 48.

(2) مسألة تأثّر النبي بالسحر مختلفٌ فيها والإمامية لايقرون ذلك كما هو المعروف من اعتقادهم.

(3) ابن نباتة، سرح العيون ص 203.

(4) غرابي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 29، النشار، مرجعٌ سابقٌ 373/1.



ويقال أنه في ترمذ ناقش السمنية[1]، وهناك اتصل بالحارث الذي كانت تؤيده القبائل اليمانية، وكان مندوبه في المفاوضات مع سلم بن أحوز المازني، ولما أخفقت ثورة الحارث قتل على يد الحارث هذا سنة 128هـ، والأسباب سياسيةٌ كما هو واضحٌ ومن أبرز آرائِه في مسألة الجبر قوله:

إن الله خالق جميع الأفعال والأشياء وصفة الخلق مقتصرةٌ عليه لا حرية ولا إرادة خارج إرادة الله، والإنسان أشبه شيءٍ بالريشة[2].

ويسمى الجماعة القائلين بمقالته «**بالجهمية**» وهم أشهر فرقةٍ قالت بالجبر ويقال لهم مرجئة أهل خراسان[3].

بعض مقالات أهل الجبر وآرائهم:

للجهمية عدةُ مقالاتٍ ذكرها علماء الفرق، فقد قالت الجهمية بعدة مقالاتٍ منها:

أولاً: إن الاختيار من الحيوانات غيرُ شيءٍ مما يجري عليهم فإنهم كلهم مضطرون لا استطاعة لهم بحال.

ثانياً: إن كل ما ينسب فعلاً إلى أحدٍ غير الله فنسبته على سبيل المجاز وهو بمنـزلة قول القائل: سقط الجدار ودارت الرحى وجرى الماء وانخسفت الشمس[4].

ثالثاً: أما فرقة الصّباحية[5] فقد قالت أن الخلق والأمر من الله لم يزالا كما لم يزل الخالق ومثل ذلك بالنائم يرى أنه بالشام أو بمكة و يأكل أو يشرب من غير أن يكون شيءٌ من ذلك.



(1) السمنية: جماعةٌ أصلهم من أهل السند ينكرون العقل ويقولون بقدم العالم ولا يعتقدون بشيءٍ غير الحسيات وكان بعضهم يعيش في خراسان، وفي زمن هارون الرشيد أرسل بعض المتكلمين إلى ملك السند لمناقشة واحدٍ من السمنية (المسعودي، مروج الذهب:1/ 64).

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين:1 / 312.

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص211.

(4) الأسفراييني، التبصير في الدين ص99.

(5) الصباحية فرقةٌ من الجبرية تفرعت عن الجهمية مؤسسها الصباح بن السمرقندي (المقدسي، البدء والتأريخ :20/3).

رابعاً: وكل هؤلاء مُجمعون على أن الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدرته وسعة علمه وقدره[1].

ثانيا: القدرية:

وهم الذين لم يقولوا بالقضاء والقدر وهم جماعة من التابعين قالوا بحرية الإرادة[2] وقدرة العبد على أعماله وأن العبد خالقٌ لأفعاله دون أن يكون لله عليه سلطانٌ فيها[3].

رددوا هذا القول في الشام والعراق وكان على رأسهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي وهم ضد الجبرية ومهدت القدرية لظهور المعتزلة وتلاشوا فيهم[4].

ويسمى المعتزلة أحيانا بالقدرية فقد قالوا بأن أفعال الإنسان هي أفعالٌ حقيقيةٌ وهو مختارٌ فيها له السلطان فيها إلا أن إرادته هي السبب الحقيقي في وجودها.

وقد أطلق على هذه الطائفة اسم (المفوضة) باعتبار أن لازم القول بحرية الإرادة تفويض العبد في أفعاله، والدافع لهذا القول هو اعتقادهم بأن دخول أفعال الإنسان في سلطان الله ودخول إرادته بها يستلزم في زعمهم أن يكون العقاب للمذنبين ظلمًا وحسابهم جورًا ومن أبرز أعلامهم كما ذكرنا.

1 - معبد الجهني:

قال عنه الذهبي: إنه أول من تكلم بالقدر فقتله عبد الملك أو الحجاج صبرا لخروجه مع إبن الأشعث[5].



---

(1) المقدسي، البدء والتأريخ: 20/3.

(2) اصطلاح الإرادة الحرة مازال يطلق على الفلاسفة الذين يرون أن الجبرية منافيةٌ للحرية، ينكرون ما تذهب إليه الحتمية والذين يقللون من شأنه، والملاحظ أن هؤلاء الفلاسفة لم يلاقوا نجاحًا ملحوظًا في أن يفسروا الفعل الإنساني تفسيرًا يجعل الاختيار الذي تقع تبعته على أصحابه أمرًا معقولًا.(ظ: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار المطبوعات الاكاديمية - القاهرة، سنة 1998م، ص43).

(3) ظ: الشهرستاني، مرجعٌ سابقٌ، ص 43، الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 2010 م، 1074/2.

(4) الذهبي، ميزان الإعتدال: 3/ 183.

(5) ابن نباتة، سرح العيون ص 201.

وقال ابن نباتة: إنه أخذ هذا القول من رجلٍ من أهل العراق أسلم ثم تنصر[1].

وقال ابن قتيبة، عن الأوزاعي: إن معبداً الجهني هذا هو أول من تكلم بالقدر ثم بعده غيلان الدمشقي[2].

وتذكر بعض المصادر أن معبدا كان يأتي الحسن البصري ويقول له: يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدرة الله تعالى[3].

2 - غيلان الدمشقي:

يقول ابن قتيبة: إنه كان قبطيّا قدريّا تكلم بالقدر بعد معبد الجهني وقد أخذه عبد الملك وقتله[4] وله مناقشاتٌ مع خصومه مثل ربيعة الرأي، وعمر بن عبد العزيز الذي سجنه ثم استدعاه مرة أخرى حيث لم يقلع عن مقالته فتراجع غيلان أمامه وله مناقشةٌ مع الأوزاعي أمام هشام قبل أن يقتله[5] وهو من تلامذة معبد الجهني في القول بحرية الإرادة[6].



المبحث الثاني

الأفعال الإنسانية ومسألة القضاء والقدر

اختلف المسلمون في الأفعال فصاروا بين الجبر والتفويض، فأما أهل الجبر فاختلفوا بينهم أيضا على آراء:

الأول: من قال أن العبد لا يقدر على شيءٍ من أفعاله ولا يفرّقون بين حركة المرتعش وغيره فرقًا.

الثاني: من فرّق بين الحركتين.

(1) ابن قتيبة، المعارف ص 166.

(2) طاش كبري زادة، مفتاح السعادة :2 / 32.

(3) العقيلي، الضعفاء: 404/3. عبد الحي، شذرات الذهب، ص138.

(4) ابن قتيبة، المعارف، ص 166.

(5) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 373/1.

(6) الأسفراييني، التبصير في الدين، ص 99.

الثالث: من قال بتأثير قدر العباد في أفعالهم لكنها صادرةٌ عنهم وواجبه وداعيه بالوجوب السابق من سلسلة علله الموجبة إلى الواجب.

الرابع: منهم من قال أن العبد هو العلة القريبة المباشرة والله هو العلة البعيدة.

أما أهل التفويض فقد قالوا باستقلال العباد في الأفعال.

ولكن مذهب أهل البيت عليهم السلام غير ذلك، فإن الفعل لا يتحقق إلا بحسب هذا الترتيب:

1. المشيئة إلى إيجاد الفعل.
2. الإرادة.
3. القدر.
4. القضاء.
5. الإمضاء.

وهي منطبقة في العالم الكبير والصغير باعتبار أن الإنسان مُنطَوٍ فيه جميع العوالم لقول أمير المؤمنين عليه السلام:

وتحسب أنك جرمٌ صغيرٌ
وفيك انطوى العالَمُ الأكبرُ[1]

أما المرتبة الأولى لإيجاد الفعل، فهي المشيئة، إذ إن الفاعل لا يوجد فعله إلا حينما يتوجه إلى ذلك الفعل لكي يوجده وقبل التوجه فإن الفعل ليس له ذكرٌ في ذات الفاعل، لذلك اِصطلح عليها أهل البيت عليهم السلام بـ(الذكر الأول)

قال الإمام الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن: أ تدري ما المشيئه؟ قال يونس: قلت: لا. قال: هي الذكر الأول[2].

---

(1) في ديوان أمير المؤمنين عليه السلام: ص 75:

دواؤك فيك وما تشعر ... وداؤك منك وما تبصرُ
وتزعم أنك جرمٌ صغيرٌ ... وفيك انطوى العالم الأكبرُ
وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمرُ

(2) ظ: الكليني، الكافي 158/1.

وهنا شيءٌ مهمٌّ يجب الالتفات إليه وهو: هل إن الفاعل يعلم بهذه المشيئة أم لا؟ جوابه نعم، لأن مشيئة الفاعل قائمةٌ بعلمه فكيف يشاء فعلا يجهله. قال الإمام عليه السلام: بعلمه كانت المشيئة [1].

المرتبة الثانية: هي عزيمة الفاعل بعد ثبوت مشيئتة لإيجاد ذلك الفعل وتسمى الإرادة فإذا شئت شيئاً أردت إيجاده.

المرتبة الثالثة: بعد ثبوت إرادة الإيجاد للفعل تحصل عند الفاعل تخطيطاتٌ ونظمٌ لذلك المراد، ومواصفاتٌ وهيئاتٌ وأركانٌ تسمى مقادير كما يقول الإمام: القدر هو الهندسة.

المرتبة الرابعة: القضاء وهو إتمام الفعل من جميع جهاته[2].

المرتبة الخامسة: هو الإمضاء، ومعناه إخراج ما شئت وأردت وقدرت وقضيت إلى الخارج والتحقق، وهذه المرتبة بعدها لا يحصل البداء لقوله عليه السلام: (فإذا وقع الإمضاء فلا بداء).

هنا قد عرفت كيفية صدور الفعل عن الفاعل مفصّلاً بحسب مراتبه الخمسة

---

(1) سُئِلَ الْعَالِمُ عليه السلام كَيْفَ عِلْمُ اللَّه قَالَ عَلِمَ وشَاءَ وأَرَادَ وقَدَّرَ وقَضَى وأَمْضَى فَأَمْضَى مَا قَضَى وقَضَى مَا قَدَّرَ وقَدَّرَ مَا أَرَادَ فَبِعِلْمِه كَانَتِ الْمَشِيئَةُ وبِمَشِيئَتِه كَانَتِ الإِرَادَةُ وبِإِرَادَتِه كَانَ التَّقْدِيرُ وبِتَقْدِيرِه كَانَ الْقَضَاءُ وبِقَضَائِه كَانَ الإِمْضَاءُ والْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ والْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ والإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ والتَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالإِمْضَاءِ فَلِلَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى الْبَدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مَتَى شَاءَ وفِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الأَشْيَاءِ فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالإِمْضَاءِ فَلَا بَدَاءَ فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِه والْمَشِيئَةُ فِي الْمُنْشَأِ قَبْلَ عَيْنِه والإِرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِه والتَّقْدِيرُ لِهَذِه الْمَعْلُومَاتِ قَبْلَ تَفْصِيلِهَا وتَوْصِيلِهَا عِيَاناً ووَقْتاً والْقَضَاءُ بِالإِمْضَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ مِنَ الْمَفْعُولَاتِ ذَوَاتِ الأَجْسَامِ الْمُدْرَكَاتِ بِالْحَوَاسِّ مِنْ ذَوِي لَوْنٍ ورِيحٍ ووَزْنٍ وكَيْلٍ ومَا دَبَّ ودَرَجَ مِنْ إِنْسٍ وجِنٍّ وطَيْرٍ وسِبَاعٍ وغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ فَلِلَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى فِيه الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَه فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ واللَّه يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ فَبِالْعِلْمِ عَلِمَ الأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا وبِالْمَشِيئَةِ عَرَّفَ صِفَاتِهَا وحُدُودَهَا وأَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا وبِالإِرَادَةِ مَيَّزَ أَنْفُسَهَا فِي أَلْوَانِهَا وصِفَاتِهَا وبِالتَّقْدِيرِ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا وعَرَّفَ أَوَّلَهَا وآخِرَهَا وبِالْقَضَاءِ أَبَانَ لِلنَّاسِ أَمَاكِنَهَا ودَلَّهُمْ عَلَيْهَا وبِالإِمْضَاءِ شَرَحَ عِلَلَهَا وأَبَانَ أَمْرَهَا وذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (الكافي 149/1).

(2) عن يونس بن عبد الرحمن قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا يونس.. لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى، يا يونس تعلم ما المشيئة؟ قلت: لا، قال: هي الذكر الأول، فتعلم ما الإرادة؟ قلت: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء، فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، قال: ثم قال: والقضاء هو الابرام وإقامة العين، قال: فاستأذنته أن اقبل رأسه وقلت: فتحت لي شيئا كنت عنه في غفله. (الكافي 158/1).

فلنعد الآن إلى مسألة الجبر والاختيار إذًا وكيفية تلقّي الفعل الإلهي. قد علمت أن القضاء والقدر واقعان ضمن سلسلة الفعل، فالأشياء قبل أن تكون كانت حصصًا غيرَ متمايزةٍ وغيرَ مشخصةٍ وكانت مجعولةً بجعل الوجود وتابعةً لجعله كما هو المحقق فعلا.

وهذه الحصص سألت كينوناتها ووجوداتها بلسان حالها من موجدها، فأعطاها مقبولاتها وما سألت، بحسب إجابتها، فإن الله سبحانه وتعالى عدلٌ يعطي إلى كلِّ ذي حقٍّ حقه، ويسوق إلى كل مخلوقٍ رزقه، وسؤالها وجودها، غير أنها قبل السؤال كانت حصصًا غيرَ متمايزةٍ - كما ذكرنا - قابلةً لكل صورةٍ من ملكٍ أو شيطانٍ.

مثاله الخشب: وهو مادةٌ قابلةٌ لأن يُصنع منها السرير للملك والصندوق للمصحف أو الصنم للعبادة أو التابوت، فمادة الخشب هي القابل للصورة، كذلك هذه الحصص الوجودية قابلٌ لهذه الصور.

وكان لا بد من أن يحصل نوع اختيارٍ لهذه الحصص كي تحدد ماهياتها وصورها، وإلا حصل الجبر المحذور منه، فلا يكون الله عادلاً جل وعلا، لأنه لو أعطى القابليات بلا اختيارٍ من القوابل لما كان لله حجةٌ على الكافرين إذ سيقولون ربنا إنك اخترت لنا صورة الكفر والإنكار واخترت لغيرنا صورة الإيمان والطاعة فما ذنبنا؟

فلذلك أرسل سبحانه وتعالى في ذلك العالم - عالم الحصص غير المتمايزة - رسولاً مذكرًا وكان هذا الرسول أشرف الرسل وخاتمهم محمد صلى الله عليه وآله ﴿هَٰذَا نَذِيرٌ مِّنَ ٱلنُّذُرِ ٱلْأُولَىٰٓ﴾[1] فقال لهم: يقول لكم ربكم ألست بربكم..؟ قالوا: بلى. قال: ومحمدٌ نبيكم؟ قالوا: بلى. قال: وعليٌّ إمامكم؟ فأبى أكثر الخلق.

فمنهم من أقر واعترف ومنهم من أنكر، فبحسب قبول تلك الحصص هذه الصورة التي هي التكليف المحدد للقابليات تحددت قابلية كل حصةٍ فمن أنكر

(1) سورة النجم، الآية 56.



خلقه من صورة الإنكار ومن أقرّ خلقه من صورة الإقرار وهي الطاعة ﴿فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ مِن قَبْلُ﴾[1]، ولذلك خلقهم. ثم أرسلهم في مراتب العوالم النـزولية في عالم الجبروت عقلانيين، وفي الملكوت نفسانيين، وفي الملك َجسامًا نامية، واشترط في أهل الإنكار البداء، ليدل على أن فعل استجابتهم لم يمض، ولم يشترط في أهل الإقرار ذلك حين قبض القبضتين وقال هذه إلى النار ولا أبالي وهذه إلى الجنة ولا أبالي[2].

إذا عرفت ذلك فأين كان الجبر؟ أحين عرض عليك تكليفك وأنت اخترت ذلك أم حين أنزلك إلى هذا العالم وكلفك بالطاعة وأمدك بالعقل الذي به تعبد الرحمن وتكتسب الجنان، ومتى فوض إليك الفعل وأنت محددٌ بشرط التكليف ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، إذًا فالخلاف في مسألة القضاء والقدر مبنيٌّ على الخلاف على الأعمال وخلقها.

أما القائلون بأن الإنسان فاعل لأفعاله وهم المعتزلة وأسلافهم من القدرية فقد اختلفوا في العلم بهذه الحقيقة هل هو استدلاليٌّ أم ضروريٌّ؟ قال بالأول أبو الحسن البصري. وقال آخرون بالثاني. وأما جهم بن صفوان فإنه قال:

إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد وإضافته إليهم على سبيل المجاز، فإذا قيل فلانٌ صلى وصام كان بمنزلة قولنا طال وغني.

---

(1) سورة الأعراف، الآية 101.

(2) قال أمير المؤمنين عليه السلام: قال الله للملائكة: ﴿إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ 28 فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ قال: وكان ذلك من الله تقدمةً منه إلى الملائكة احتجاجًا منه عليهم، وما كان الله ليغيّر ما بقوم إلا بعد الحجة عذرًا ونذرًا، فاغترف الله غرفةً بيمينه -وكلتا يديه يمين- من الماء العذب الفرات، فصلصلها في كفه فجمدت، ثم قال: منك أخلق النبيين والمرسلين وعبادي الصالحين، الأئمة المهديين، الدعاة إلى الجنة، وأتباعهم إلى يوم القيامة ولا أبالي، ولا أُسأل عما أفعل وهم يُسألون.ثم اغترف الله غرفةً بكفه الأخرى من الماء الملح الأجاج، فصلصلها في كفه فجمدت، ثم قال لها: منك أخلق الجبارين، والفراعنة، والعتاة، وإخوان الشياطين، وأئمة الكفر، والدعاة إلى النار، وأتباعهم إلى يوم القيامة، ولا أبالي، ولا أُسأل عما أفعل وهم يُسألون. واشترط في ذلك البداء فيهم، ولم يشترط في أصحاب اليمين البداء لله فيهم، ثم خلط الماءين في كفه جميعًا فصلصلهما، ثم أكفأهما قدام عرشه، وهما بلةٌ من طينٍ». (العياشي، تفسير العيّاشي 2: 240 / 7).

وقال ضرار بن عمرو النجار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسبٌ ولم يجعل لقدرة العبد أثرًا في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب ومعنى الكسب الذي قال به الأشاعرة بأن ذات الفعل واقعٌ بقدرة الله وكونه طاعةً ومعصيةً صفتان واقعتان بقدرة العبد[1].

أي إن الفعل بحد ذاته وكونه ووجوده من موجده ليس بطاعةٍ ولا معصيةٍ لا هو حسنٌ ولا قبيحٌ والمشخص له العبد، وبطبيعة الحال هذه هي السفسطة بعينها، لأن الشيء والذي هو مَشِيئٌ من قِبل الله سبحانه وتعالى، لا يقع له كونٌ وجوديٌّ إلا بتشخُّصٍ إذ كما مر علينا فإن التقدير في الفعل قبل تحققه خارجًا ومعنى التقدير هو تحديده في كونه طاعةً أو معصيةً، وقال أبو الحسن من الأشاعرة: إن الفعل واقع بمجموع القدرتين[2].



شبهات الأشاعرة حول قدرة العبد على الفعل

أثار الأشاعرة مجموعة شبهاتٍ حول استناد الأفعال إلى الإنسان من المفيد لهذا البحث أن نذكر قسمًا منها مع أجوبة وردود تلك الشبهات.

الشبهة الأولى: قالوا أن العبد لو كان قادرا على الفعل لزم اجتماع قدرة الله وقدرة العبد على المقدور الواحد وهو الفعل فلو أراد الله إيجاد الفعل وأراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو أُعدِما لزم اجتماع النقيضين وإن وقع مراد أحدهما دون الأخر لزم الترجيح من غير مرجحٍ.

وجواب هذه الشبهة:

أولا: إن قدرة الله وقدرة العبد طوليتان لا تتعارضان ولا تتعاكسان وكما قال أهل البيت عليهم السلام : إذا شئنا شاء الله ويريد الله ما نريده.

---

(1) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص424.

(2) كشف المراد، ص 332.

وثانيا: إذا سلمنا بعد ذلك فإن الواقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد[1].

والله قادرٌ على منع العبد من فعل المعصية لكن من الحكمة أن لا يجبر الله العبد على عدم فعل المعصية لأنه ينافي التكليف إذ يكون العبد غير مكلفٍ... فخلى الله بين العبد وبين المعصيه بعد إعطاء البيان والقدرة.

وكما قال أبو الحسن الرضا عليه السلام :

إن لله إرادتين ومشيئتين إرادة حتمٍ وإرادة عزمٍ، نهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ لما غلبت مشيئتهما مشيئه الله تعالى وأمر إبراهيم أن يذبح إسحق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى[2].

وسئل أمير المؤمنين عليه السلام عن مشيّة الله وإرادته، فقال عليه السلام :إنّ لله



(1) المصدر نفسه.

(2) الكليني، الكافي :175/1، علق السيد الطباطبائي على الخبرقائلا: للمشيئة والإرادة انقسامٌ إلى الإرادة التكوينية الحقيقية والإرادة التشريعية الاعتبارية فان إرادة الإنسان التي تتعلق بفعل نفسه نسبة حقيقيةٌ تكوينيةٌ تؤثر في الأعضاء الانبعاث إلى الفعل ويستحيل معها تخلفها عن المطاوعة إلا لمانعٍ وأما الإرادة التي تتعلق منا بفعل الغير كما إذا أمرنا بشيءٍ أو نهينا عن شيءٍ فإنها إرادةٌ بحسب الوضع والاعتبار، لا تتعلق بفعل الغير تكوينيا، فان إرادة كل شخصٍ إنما تتعلق بفعل نفسه من طريق الأعضاء والعضلات ومن هنا كانت إرادة الفعل أو الترك منا للغير لا تؤثر في الفعل بالايجاد والإعدام، بل تتوقف على الإرادة التكوينية من الغير بفعل نفسه حتى يوجد أو يترك عن اختيار فاعله لا عن اختيار آمره وناهيه، إذا عرفت ذلك علمت أن الإرادتين يمكن أن تختلفا من غير ملازمة، كما أن المعتاد بفعل القبيح ربما ينهى نفسه عن الفعل بالتلقين وهو يفعل من جهة إلزام ملكته الرذيلة الراسخة، فهو يشاء الفعل بإرادة تكوينية ولا يشاؤه بإرادةٍ تشريعيةٍ ولا يقع إلا ما تعلقت به الإرادة التكوينية. والإرادة التكوينية هي التي يسميها عليه السلام بإرادة حتم والتشريعية هي التي يسميها بإرادة عزمٍ. وإرادته تعالى التكوينية تتعلق بالشيء من حيث هو موجودٌ ولا موجود إلا وله نسبة الإيجاد إليه تعالى بوجوده بنحوٍ يليق بساحة قدسه تعالى. وإرادته التشريعية تتعلق بالفعل من حيث إنه حسنٌ وصالحٌ غير القبيح الفاسد فإذا تحقق فعلٌ موجودٌ قبيحٌ، كان منسوبًا إليه تعالى من حيث الإرادة التكوينية بوجهٍ ولو لم يرده لم يوجد، ولم يكن منسوبًا إليه تعالى من حيث الإرادة التشريعية، فإن الله لا يأمر بالفحشاء. فقوله عليه السلام: إن الله نهى آدم عليه السلام عن الأكل وشاء ذلك وأمر إبراهيم عليه السلام بالذبح ولم يشأه، أراد بالامر والنهى التشريعيين منهما وبالمشيئة وعدمها التكوينيين منهما.

مشيئتين: مشيّة حتمٍ ومشيّة عزمٍ، وكذلك إنّ لله إرادتين: إرادة حتمٍ وإرادة عزمٍ، إرادة حتمٍ لا تخطئ وإرادة عزم تخطئ وتصيب، وله مشيّتان، مشيّة يشاء ومشيّة لا يشاء، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء، معناه أراد من العباد وشاء ولم يرد المعصية وشاء، وكلّ شيءٍ بقضائه وقدره، والأُمور تجري ما بينهما، فإذا أخطأ القضاء لم يخطئ القدر، وإذا لم يخطئ القدر لم يخطئ القضاء، وإنّما الخلق من القضاء إلى القدر، وإذا يخطئ فمن القدر إلى القضاء[1].

الشبهة الثانية: قالوا: لو أنا فاعلون في الإحداث لصح منا إحداث الجسم لوجود علة الحدوث.

وجواب هذه الشبهة:

أولا: إن الجسم يمتنع صدوره عنا لا لإجل الحدوث حتى يستلزم تعميم الإمتناع بل امتنع صدوره عنا لأننا أجسامٌ والجسم لا يؤثر في الجسم[2].

ثانيا: إن الجسم واقعٌ في مرتبةٍ واحدةٍ مع غيره من الأجسام فلا يمكن أن يحدث جسما إلا أن يكون في مرتبةٍ أعلى منه لأن المعلول في مرتبةٍ أدنى من العلة ولا ذكر للمعلول في رتبة علته، والمحدِث لا يقع في رتبة الحادث مطلقًا، فإذا أردنا إحداث الجسم ونحن في رتبته استحال ذلك، نعم إذا ارتفعت رتبة الشيء عن غيره جاز أن نقول أنه يحدثه، كما أحدث الله الأشياء بالفعل فإن الفعل شيءٌ مخلوقٌ.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة[3].

والإحداث المقصود هنا هو تغيير الصور، وإلا فالخارج من خزائن الإمكان إلى الكون والعين لا يحدثه الحادث مطلقًا.

الشبهة الثالثة: قالوا: إن العبد لو كان موجدًا لأفعال نفسه لكان عالماً بها.



(1) سورة الاسراء، الآية 4.

(2) كشف المراد،ص333.

(3) الكليني، الكافي 110/1.

وأجيب عنها بأن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر من النار من غير علمٍ فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم ذلك[1].

الشبهة الرابعة: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى:

وأجيب عنها: إن الشكر ليس على فعل الإيمان بل على مقدماته وتعريفنا إياه وتمكنّنا منه وحضور أسبابه والاقتدار على شرائطه[2]، وقد استدلوا على بعض الآيات القرآنية بالجبر وأن الله فاعلٌ للأفعال وخالقٌ لها من ذلك قوله تعالى ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[3]. وقوله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[4] وقوله تعالى ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ﴾[5] وقوله تعالى ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[6].

وقد أجيب عن استدلالهم السمعي النقلي هذا بأن هذه الآيات :مؤوّلةٌ معارضةٌ لغيرها من عشرة أوجهٍ من الآيات التي تنسب فيها الأفعال والذنوب إلى الإنسان، فمن هذه الوجوه: الآيات الدالة على استغفار الأنبياء، والآيات الدالة على اعتراف الكفار بالذنوب، وآيات التهديد والتخيير من الله. وآياتٌ تنـزه أفعاله تعالى عن مشابهة أفعالنا وآياتٌ دالةٌ على ندم العباد على الكفر والمعاصي، والآيات التي تضيف الفعل إلى العبد، والآيات التي تمدح المؤمنين على الإيمان وتذم الكفار على الكفر، والآيات التي حث الله بها على الاستعانة به، والآيات التي يتحسر بها الكفار على عدم العمل، والآيات التي تحث على المسارعة إلى العمل.

والأمثلة لكل هذه الوجوه واضحةٌ من القرآن الكريم لمن أراد التوسّع فليراجعها

(1) كشف المراد ص333.

(2) المصدر نفسه.

(3) سورة الفرقان، الآية 2.

(4) سورة الصافات، الآية 96.

(5) سورة البقرة، الآية 7.

(6) سورة الأنعام، الآية 125.

في مظانّها، نعم الآيات صريحةٌ في الخلق ولكن هذا الخلق بمقتضى قابلياتهم إذ هم سألوه بلسان استعدادهم واختيارهم كما بيّنّا سابقًا. فإن الله سبحانه وتعالى عدلٌ أعطى كل من سأله استحقاقه، فقد خلق الأرض الطيبة وأعطاها قابلية إنبات الزرع لأنه من كمالها الذي سألته بنفسها ومنع الأرض السبخة قابلية الإنبات لأنها طلبت ذلك بلسانها فأعطاها ما سألت ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[1] وإنما هي حددت قابلياتها باختيارها لكونها عرضت عليها الولاية، فمن قبلت طابت ومن رفضت خبثت.

وبنفس الاعتبار خلق الحنطة وأعطاها قابلية الإنبات في الأرض الطيبة والنمو، لأنها سألت بلسان استعدادها وباختيارها ذلك، فلو أن الكافر سرق حنطة المؤمن وبذرها في أرض طيبة لنمت وأثمرت وليس الله سبحانه وتعالى راضيًا بغصب حنطة المؤمن ولا مانعًا قابلية الأرض والحنطة للإنبات والنمو، لأنه من استحقاقها وجرى ذلك من نقص قابلية الكافر، فهذا معنى الحديث القدسي:

أنا أولى بحسناتك منك، أي ما دبرته من قابلية الإنبات للحنطة وهذا خلق الله، وأنت أولى بسيئاتك مني[2] من غصب الكافر لحنطة المؤمن وهذا ﴿فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦۚ﴾[3] لأنه مجتثٌّ لا أصل له.



الرضا بالقضاء والقدر

على هذا يكون القضاء والقدر مَرضيًّا عند الله، مثابًا من يتعبد به ولكن هل كل قضاءٍ وقدرٍ كذلك؟ قطعًا ليس كل قضاءٍ وقدرٍ مرضيًّا؟ وقد دلت أخبار أهل البيت عليهم السلام على الرضا بالقضاء والقدر ونذكر هنا منها بالخصوص ما ورد على لسان سيد الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام:

- الدنيا كلها جهلٌ إلا مواضع العلم والعلم كله حجةٌ إلا ما عُمل به والعمل

(1) سورة الإسراء، الآية 17.

(2) الكليني، الكافي 160/1.

(3) لقمان/ 31.

كله رياءٌ إلا ما كان مخلصًا والإخلاص على خطرٍ حتى ينظر العبد بما يختم له[1].

- وعن الأصبغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لرجلٍ: إن كنت لا تطيع خالقك فلا تأكل رزقه. وإن كنت واليت عدوه فاخرج عن ملكه. وإن كنت غير قانعٍ بقضائه وقدره فاطلب ربًّا سواه[2].
- وعن الأصبغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أما بعد فإن الاهتمام بالدنيا غيرُ زائدٍ في المضمون وفيه تضييع الزاد والإقبال على الآخرة غيرُ ناقصٍ من المقدور وفيه إحراز المعاد وأنشد:

لو كان في صخرةٍ في البحر راسيةٍ
صماءَ ملموسةٍ ملسٍ نواحيها
رزقٌ لنفسٍ براها الله لانفلقت
عنه فأدت إليه كلّ ما فيها
أو كان بين طباق السبع مجمعه
لسهّل الله في المرقى مراقيها
حتى يوافي الذي في اللوح خط له
إن هي أتته وإلا فهو يأتيها[3]

قد يُقال أن هذه الأخبار الداعية إلى الرضا بالقضاء يتبادر من مضمونها الجبر الباطل، لكننا قد بيّنّا إن القضاء والقدر هما من جملة أسباب الفعل الذي هو المشيئة فلله مشيئتان، مشيئة عزمٍ ومشيئة حتمٍ، فأما مشيئة الحتم فهي ما كان من إعطاء الوجود للشيء، وأما مشيئة العزم فهي ما كان من إعطاء الأوامر والتكاليف الشرعية لذلك الشيء الموجود، فأما مشيئة إعطاء الوجود الحتمية فهي بحسب

(1) الصدوق، التوحيد، ص 371.
(2) المصدر نفسه.
(3) التوحيد ص 272.

مقبولية القابل ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾[1]، وهذا كان في الخلق الأول في عالم الذر حين عرض التكاليف هناك فوافقت الخيرات مشيئة الحتم، وكذلك مشيئة العزم.

أما الشرور فلما كانت صادرةً من العبد، خلافًا للأوامر الشرعية فقد وافقت مشيئة العزم دون الحتم، فالرضا بالقضاء هو ما كان قضاء حتمياً.

وخلاصة القول: بعد أن مرّ بنا حديث المجبرة والمفوضة واطلعنا على آرائهم في مسألة القضاء والقدر وخلق الأعمال وعلمنا أن المجبرة أقروا بأن الأفعال منه تعالى ولا حق للإنسان في أن ينسب إليه الفعل وإن طوروا مذهبهم في ما بعد كما في مسألة الكسب عند الأشاعرة وكانت حجتهم الوحيدة التي يدافعون عنها بإصرارهم هذا هي :

إن نسبة الأفعال إلى الإنسان تجعل الإنسان خارجًا عن إرادة الله حتى أن الله سبحانه وتعالى يصبح عند خصومهم القدرية لو قالوا بنسبة الأفعال إلى الإنسان كإله أرسطو محركًا نهائيًا فقط[2] وإن الحاجة إلى الله هي حاجة حدوثٍ لا إمكانٍ[3].



(1) سورة الرعد، الآية 17.

(2) المحرك النهائي أحد الحجج الكونية في إثبات وجود الله قال بها أرسطو الحكيم اليوناني ولخصها شارحه بن رشد وصاغها القديس توما الأكويني وملخص صياغته كما يلي: من البين كما يشهد ذلك الحس أن بعض الأشياء من العالم متحركةٌ وكل ما هو متحركٌ فهو متحركٌ بغيره ومن المحتمل أن يكون الموجود محركًا ومتحركًا بنفس الطريقة والاعتبار أعني أن يحرك ذاته وأن ينتقل بذاته من القوة إلى الفعل، وإذًا فإن كل شيءٍ متحركٌ فيجب أن نقول أنه متحركٌ بغيره فإذا حدث بعد ذلك أن تحرك الشيء المتحرك بدوره فلا بد أن يكون متحركًا بغيره وهذا من ذلك أيضا إنه لن يكون ثم محركاتٌ أخرى لأن المحركات الوسطى لا تتحرك إلا إذا حركها محركٌ أولٌ يحرك المحرك الآخر وهذا المحرك الأول هو الله (د. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، منشورات مدين، الطبعة الاولى 1428هـ ص223). أقول: يؤخذ على هذه الحجة أنها تنسب الحركة الفعلية إلى الله مباشرةً وهو الذي وقع فيه أغلب اللاهوتين من المسيحيين والمتكلمين من المسلمين.. بل جل العلماء.. وظهرت مشكلة ربط الحادث بالقديم والذي أزاح عنها الستار أهل البيت عليهم السلام حيث قالوا في صفة خلق الله تعالى للأشياء أن الله خلق الأشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها ثم وصفوا المشيئة بأنها خلقٌ ساكنٌ لا يدرك بالسكون ولا يسع المقام بسط المقال في هذا المطلب.

(3) المعلوم عند الفلاسفة والمتكلمين خصوصًا قبل القرن الخامس الهجري أن الحاجة إلى الله هي الإمكان لا

ولكن هؤلاء فروا من مشكلةٍ فوقعوا بأكثر منها إشكالا كالمستجير من الرمضاء بالنار حين عجزوا عن تفسير جملةٍ من الإشكالات والتي منها:

الأول: نسبة الظلم إلى الله تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً.

الثاني: إبطال الثواب والعقاب.

الثالث: نسبة فعل القبائح إليه تنـزه عن ذلك وتقدس.

الرابع: إبطال التكليف وعبث بعثة الانبياء.

أما الأول: فنسبة الظلم إلى الله سبحانه وتعالى حيث قالوا أن الإنسان مجبرٌ فاذا فعل ذنبًا فلأنّ الله سبحانه تعالى هو الذي فعل ذلك لا قدرة ولا فعل للإنسان على الحقيقة فكيف يحاسب عليه الفرد. إن الحساب على ما لم يفعل ظلمٌ فالله إذًا ظالمٌ تعالى عن ذلك وتقدس. وهذه النتيجة مطعونة في كبراها بل إنها سالبةٌ بانتفاء الموضوع فالله لم يحاسب على ما لم يفعل العبد وقد بين ذلك أمير المؤمنين عليه السلام في حديثه في القضاء والقدر قال عليه السلام: لو كان الوزر في الأصل محتومًا لكان الموزور في القصاص مظلومًا.

أما الثاني: إنهم لما الزموا أنفسهم القول بأن الأفعال من الله فما الداعي بأن يثاب الإنسان على فعلٍ لم يفعله هو وفعله غيره وقد بين ذلك أمير المؤمنين عليه السلام في حديثه المروي عن الشيخ الذي سأله بعد معركة صفين والذي سنذكره بعد قليلٍ كاملاً، قال عليه السلام :

أنّه لو كان كذلك بطل الثواب والعقاب.

وأما الثالث: فلازم قولهم بأن الأفعال كلها من الله سبحانه وتعالى هو أنّ القبائح من الأفعال هي منه أيضًا[1].

الحدوث وذلك أن الحدوث يستلزم إحداث الأشياء وعدم التدخل فيها فيما بعد الحدوث فهي تحتاجه ـ أي الأشياء ـ بإخراجها من العدم إلى الوجود في الحدوث وأما الإمكان فتحتاجه إلى دوام البقاء في الوجود، علق على هذا الهامش أحد العلماء الأعلام قائلا: هذا اللازم باطلٌ لأن الأشياء في حدوثٍ مستمرٍ وأنما أثر ذلك هو الحاجة إلى الموجد على الرغم من كونه أزليًا.

(1) النـزاع بين الأشاعره والمعتزلة في مسألة الحسن والقبيح العقليين معلومٌ لدى الجميع، فقد قالت المعتزلة أن الله تعالى لا يفعل قبيحًا ولا يُخلّ بواجبٍ، ونازع الأشاعرة في ذلك واسندوا القبائح لله تعالى عن ذلك، والصواب هو ما قاله المعتزلة وتقرير قولهم: إن لله تعالى داعيًا إلى الفعل الحسن وليس له صارفٌ عنه

وقد بين أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ أن أفعال الإنسان القبيحة راجعةٌ إلى الإنسان وأن الله بريءٌ منها ولا تجوز عليه، وذلك بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إنما الذي دهاك إنما دهاك أسفلك وأعلاك والله بريءٌ من ذلك**».

أي أنك أتيت الذنوب من فرجك (أسفلك) ولسانك (أعلاك) ثم نفى في حديثٍ آخر التفويض في هذه المسألة وبيّن عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه في علم الله وإرادته، وقد سئل عَلَيْهِ السَّلَامُ عن القضاء والقدر، فقال: لا تقولوا وكّلهم الله إلى أنفسهم فتوهّنوه، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلّموه، ولكن قولوا: الخير بتوفيق الله، والشرّ بخذلان الله وكلٌّ سابقٌ في علم الله[1].

وأما الرابع: فعبث التكليف والبعثة إذ لو لم تكن هناك أفعالٌ للإنسان فما الداعي للتكليف وبعث الرسل والأنبياء. ونقول لهم إذا جحدتم إرادة الإنسان إلى هذا القدر إذًا فما الداعي لوجود الإنسان أصلا فضلاً عن وجود الشريعة التي ما جاءت إلا من أجل الإنسان وإنما جاءت لتكون دليلا يسترشد بها الإنسان في حياته الدنيا ولآخرته يعمل بها.

قال سبحانه وتعالى ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[2].

الجبر مذهب العاجزين:

بعد أن ثبت عجز المجبرة عن حل الإشكالات السابقة التي طرحت على مذهبهم ظهر أن الإجبار ليس بالمذهب الحق ولا هو بالمذهب الذي يجب على المسلم اتباعه والاعتقاد به لأنه:

وله صارفٌ عن فعل القبيح وليس له داعٍ إليه وهو قادرٌ على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وذلك أنه غنيٌّ يستحيل عليه الحاجة وهو عالمٌ بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم بالضرورة أن العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه قبيحٌ وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فإنه يوجده (كشف المراد بتصرف ص 328) هذا تقرير دليل العقل اما النقل فكثيرٌ.

(1) الطبرسي، احتجاج 1/ 311; المجلسي، البحار 5/ 95.

(2) سورة النحل، الآية 97.



أولا: هو مذهب كلّ عاجزٍ عن الترقي إلى العالم النوراني والقرب من مقام الرضوان.

ثانيا: هو مذهبٌ يؤدي القائل به إلى الكفر بالله إذ لا فرق بين من يدعي الإجبار أو من يكفر بالله. و قديما اعتذر المشركون عن شركهم بأنهم مجبورون بمشيئة الله لشركهم فأنكر الله عليهم وأعلمهم بأن حجته عليهم فإنما بما منحهم من عقل وأرسل إليهم من رسله وذلك في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ 148 قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1].

الإرادة الحرة مذهب المغرورين:

إذًا فهل يجب اتباع مذهب القدرية أصحاب الإرادة الحرة؟ نحن وإن قلنا بأن الإنسان فاعلٌ لأفعاله لكنه ليس مفوضًا في أن يفعل كل ما يريد فالله سبحانه وتعالى لا يطلب طاعة العبد له بالإجبار كما لا يمكن أن نصفه جل وعلا بأنه يعصي وهو مغلوبٌ على أمره لأن العصيان فعلٌ، وقد نسبنا الأفعال إلى الإنسان حسب مذهب القدرية وهو الذي أشار إليه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بقوله مع الشيخ والذي سوف يأتينا تمامه: (إن الله تبارك وتعالى لم يُعصَ مغلوبًا ولم يُطعْ مكرهًا ولم يملك مفوضًا).

فإن القول بحرية الإرادة يجعل الإنسان خارجًا عن سلطان القدرة الإلهية، ومعه يصح القول بأن الله سبحانه وتعالى مغلوبٌ على أمره تنـزه عن ذلك، ويصبح طرد إبليس لامتناعه عن السجود لآدم فيه ظلمٌ لأنه عمل بإرادته الحرة، وهذا القول ينسب الظلم إلى الله تعالى.

(1) سورة الأنعام، الآية 148.

نعم الإرادة حرةٌ بعد أن يبين الله سبحانه وتعالى حسن الأفعال وقبحها، وبعد أن يثبت التكليف بالعقل ولطف البعثة وبعد أن ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[1] نجد الخير ونجد الشر وجعلنا له عينين ولسانا وشفتين يبصر ويتكلم ويفعل ويعقل بعدها:

﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[2]، ثم بعدها الحساب والثواب وهو المراد بقول أمير المؤمنين عليه السلام: (كل ما استغفرت الله منه فهو منك وكل ما حمدت الله عليه فهو منه)، وقوله عليه السلام: (أيدلك على الطريق ويأخذ عليك بالمضيق) فالظلم والإثم والجحود منك واللطف والهداية وأسبابها منه تعالى لأنه (كلف تخييراً ونهى تحذيرًا وأعطى على القليل كثيرًا)، (عبدي أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني)، وكما قال سيد الساجدين: (فمن كان من أهل الطاعة فقد سهلته لها ومن كان من أهل المعصية خذّلته لها)[3].

إذًا هذا هو المذهب الثاني هو مذهب القائلين بحرية الإرادة وقد تهاوى أمام الإيرادات التي أخذت عليه في نسبة الظلم إلى الله سبحانه وتعالى وتفسير خروج الإنسان عن سلطان خالقه، مع أنهم يموتون ولا يستطيعون دفع الموت عن أنفسهم بإرادتهم الحرة، فهو بعد هذا لا يصح أن يكون مذهبًا عقائديًّا يعتقده المسلم ويسير في ظل هديه وتفسيره لمسألة القضاء والقدر وخلق الأعمال لا يأخذه إلى الإجبار المطلق ولا يعود به إلى التفويض الكلي. فما هو هذا المذهب؟

الأمر بين الأمرين:

بين الإرادة الحرة والإجبار يظهر المذهب الوسط المعتدل وكما في الحديث النبوي الشريف: (خير الأمور أوسطها)[4] وهو مذهب أهل البيت عليهم السلام وهو الأمر بين الأمرين وكلمتهم المشهورة فيه هي: (لاجبر ولا تفويض وإنما هو أمر بين الأمرين)[5] وهو يثبت أمورًا مهمةً منها:

---

(1) سورة البلد، الآية 10.

(2) سورة الإنسان، الآية 2.

(3) الصحيفة السجادية الكاملة، من دعائه عليه السلام في عيد الفطر ويوم الجمعة.

(4) الكليني، الكافي: 18/1.

(5) عن الإمام الصادق عليه السلام قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين قال: قلت: وما أمرٌ بين أمرين؟

أولا: السببية بين الأشياء[1].

ثانيا: الإرادة التكليفية لا التكوينية غالبا.

ثالثا: تفويض التكوين للخالق.

ولفهم مذهب أهل البيت عليهم السلام في الأمر بين الأمرين ومعرفة مرادهم منه عليك بمراجعة أخبارهم في هذا الشأن، وإنما بحثنا هذا مختصٌّ بأمير المؤمنين عليه السلام، والفصل الثاني بين اهتمام أمير المؤمنين بمثل هذه المسائل وتبيينه للمسلمين بأتم بيانٍ.

المبحث الثالث

الإمام أمير المؤمنين والمسائل العقائدية

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام باعتباره منصوبًا من الله إمامًا فهو مكلفٌ بشرح السنة والدلالة على النبوة، ثم إن هذه المسائل لم تبلغ في عصره ذروتها وإن كان العصر الذي عاش فيه يعج بالفتن والاضطرابات التي مهدت لظهور الفرق والعقائد الإسلامية المختلفة الآراء.

ومن أمهات المشاكل الكلامية التي أثيرت في عصر الإمام عليٍّ عليه السلام مشكلة القضاء والقدر والأفعال الإنسانية، فقد بين سلام الله عليه أن بعض الأقدار محتومةٌ وبعضها ليس كذلك. يقول عليه السلام للأشعث بن قيس لما عزّاه بوفاة ابنٍ



قال: مثل ذلك رجل رأيته على معصيةٍ فنهيته فلم ينـته فتركته ففعل المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية (الكافي 1 / 160). وعن أبي حمزة الثمالي قال: قال الباقر عليه السلام للحسن البصري: إياك أن تقول بالتفويض فإن الله لم يفوض الأمر إلى خلقه وهنًا منه وضعفًا ولا جبرهم على معاصيه ظلمًا. (البحار :5 / 17).

(1) السببية مقولةٌ فلسفيةٌ تدل على الروابط الضرورية بين الظواهر التي تحتم الواحدة منها الظاهرة الأخرى، ومشكلة السببية صراعٌ حادٌّ بين المادية والمثالية فالمادية في بعض إتجاهاتها تؤمن بموضوعية السببية وكليتها دون بعض تياراتها، وأما المثالية فهي إما تنكر السببية كليًّا وترى فيها مجرد نتيجةٍ لتتالي الأحاسيس البشرية كما عند هيوم وأنصاره أو تعتبر السببية كعلاقةٍ وجدت في عالم الظواهر بواسطة الذات المدركة. وهناك اختلافٌ بين السبب الكامل والسبب المحدد لا يسع المجال بسطه.

له: يا أشعث إن صبرت جرى عليك القدر وأنت مأجورٌ وإن جزعت جرى عليك القدر وأنت مأزورٌ"[1].

فقد بين عليه السلام أن الموت قضاءٌ وقدرٌ وأن فعل الصبر والجزع من أفعال الإنسان الإرادية بدلالة قوله عليه السلام: جرى عليك، أي بالإجبار وقوله عليه السلام: جزعت، أي بالاختيار، وله عليه السلام كلامٌ يكرره على أصحابه بعدم القول بالإجبار ولا الاختيار المطلقين.

وأبْيَنُ قولٍ في هذه المسألة قاله عليه السلام في محافلَ متفرقةٍ من أصحابه أخرجه لنا أشد أعداء أمير المؤمنين عليه السلام وهو الحجاج بن يوسف الثقفي، على لسان أعظم مدعّي الكلام والفلسفة في عصره:

(عن جماعة من العلماء أن الحجاج بن يوسف الثقفي كتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو بن عبيد وإلى واصل بن عطاء وإلى عامر الشعبي أن يذكروا ما عندهم في القضاء والقدر.

فكتب الحسن البصري: أحسن ما وصل إلينا من أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: إن الذي دهاك أسفلك وأعلاك والله بريءٌ من ذلك.

وكتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول علي بن أبي طالبٍ عليه السلام: لو كان الوزر في الأصل محتومًا كان الموزور في القضاء مظلومًا.

---

(1) نهج البلاغة ج4 ص 527.

ومن طريف ما ينقل أن أبا تمام الشاعر أخذ هذا المعنى فحكاه حكاية وقال:

وقال علي في التعازي لأشعث ... وخاف عليه بعض تلك المآثم

أتصبر للبلوى رجاءً وحسبةً ... فتؤجر أم تسلو سلو البهائم

خلقنا رجالا للتجلد والأسى ... وتلك الغواني للبكا والمآتم

(العسكري، الصناعتين ص211).

وقال عليه السلام وقد عزى الأشعث بن قيس عن ابن له: يا أشعث إن تحزن على إبنك فقد أستحقت منك ذلك الرحم، وإن تصبر ففي الله من كل مصيبة خلفٌ، يا أشعث إن صبرت جرى عليك القدر وأنت مأجورٌ وإن جزعت جرى عليك القدر وأنت مأزورٌ، يا أشعث ابنك سَرَّك وهو بلاءٌ وفتنةٌ وحَزَنك وهو ثوابٌ ورحمةٌ.

وكتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالبٍ عليه السلام : أيدلك على الطريق ويأخذ عليك بالمضيق.

وكتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالبٍ عليه السلام : كل ما استغفرت الله تعالى منه فهو منك وكل ما حمدت الله تعالى عليه فهو منه. فلما وصلت كتبهم إلى الحجاج قال لقد أخذوها من عين صافيةٍ)[1].

لقد كانت هذه المسالة مثار جدل بين المسلمين في عصره عليه السلام ، فقد مرّ عليه السلام على قومٍ من أخلاط المسلمين، ليس فيهم مهاجريٌّ ولا أنصاريٌّ، وهم قعودٌ في بعض المساجد، في أوّل يومٍ من شعبان، إذا هم يخوضون في أمر القدر وغيره ممّا اختلف الناس فيه، قد ارتفعت أصواتهم واشتدّ فيه مَحَكُهم وجدالهم، فوقف عليهم، فسلّم، فردّوا عليه وأوسعوا وقاموا إليه يسألونه القعود إليهم، فلم يحفل بهم، ثمّ قال لهم وناداهم: يا معاشر المتكلّمين فيما لا يعنيهم ولا يَرِد عليهم، ألم تعلموا أنّ لله عباداً قد أسكتتهم خشيته من غير عيٍّ ولا بكمٍ، وإنّهم الفصحاء العقلاء الألبّاء، العالمون بالله وأيامه. ولكنّهم إذا ذكروا عظمة الله انكسرت ألسنتهم، وانقطعت أفئدتهم، وطاشت عقولهم، وتاهت حلومهم، إعزازاً لله وإعظاماً وإجلالا له. فإذا أفاقوا من ذلك استبقوا إلى الله بالأعمال الزاكية، يعدّون أنفسهم مع الظالمين والخاطئين، وإنّهم براءٌ من المقصّرين والمفرطين، إلا إنّهم لا يرضون لله بالقليل، ولا يستكثرون لله الكثير، ولا يدلّون عليه بالأعمال، فهم متى ما رأيتهم مهمومون مروّعون خائفون مشفقون، وجلون. فأين أنتم منهم يا معشر المبتدعين، ألم تعلموا أنّ أعلم الناس بالقدر أسكتهم عنه، وأنّ أجهل الناس به أنطقهم فيه[2].

---

(1) البحراني، الكشكول 1/ 30.

(2) تفسير الإمام العسكري 536 عليه السلام ؛ البحار 265/3 مستدرك الوسائل 12/ 250; العاملي، الفصول المهمة: 80.

الإمام علي (عليه السلام) والقدرية:

وذم أمير المؤمنين القدرية في أحاديثه مشيراً إلى أن اعتقاداتهم باطلةٌ، وهم مروِّجو البدع في الدين وحذّر المسلمين من أقوالهم الفاسدة مقررًا ما أعد الله لهم من نكالٍ ونفخةٍ جزاءً وِفاقًا لما خالفوا به صريح القرآن، وعدلوا عن نهج الصواب.

دخلَ عليه مجاهد وعبد الله بن عباس فقال: يا أمير المؤمنين: ما تقول في كلام أهل القدر؟ ومعه جماعة من الناس، فقال أمير المؤنين (عليه السلام): معك أحدٌ منهم أو في البيت أحدٌ منهم؟ فقال: ما تصنع بهم يا أمير المؤمنين؟ قال (عليه السلام): أستتيبهم فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم[1].

وقال (عليه السلام): ما خلا أحدٌ من القدرية إلا خرج من الإيمان[2].

وقال (عليه السلام): لكل أمةٍ مجوسٌ ومجوس هذه الأمة الذين يقولون بالقدر[3].

وقال (عليه السلام): يجيء بأصحاب القدر يوم القيامة فترى القدرية من بينهم كالشامة البيضاء في الثور الأسود فيقول الله عز وجل ما أردتم؟ فيقولون ما أردنا إلا وجهك. فيقول قد أقلناكم عثراتكم وغفرت لكم زلاتكم إلا القدرية فإنهم دخلوا في الشرك من حيث لا يعلمون[4].

وعن الحارث الهمداني قال علي (عليه السلام): إن أرواح القدرية يعرضون على النار غدوةً وعشيًّا حتى تقوم الساعة فإذا قامت الساعة عذبوا مع أهل النار بألوان العذاب فيقولون ياربنا عذبتنا خاصةً وتعذبنا عامةً. فيرد عليهم ﴿ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ 48 إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾[5].

سيرته الفعلية في التعبد بالقضاء والقدر:

وكما قرأت عنه (عليه السلام) في سيرته القولية، كذلك في سيرته الفعلية فكان (عليه السلام)

---

(1) الصدوق، عقاب الأعمال ص 213.

(2) الصدوق، عقاب الأعمال ص 213.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.



يتعبد في القضاء والقدر، فكانت تصدر منه أفعالٌ، يريد منها تنبيه أصحابه، إلى أن التسليم لأمر الله هو من تمام إيمان العبد المسلم المطيع لخالقه.

عن أبي حيان التيمي عن أبيه: كان مع عليٍّ يوم صفين وفيما بعد ذلك قال: بينما علي بن أبي طالب يعبئ الكتائب يوم صفين ومعاوية مستقبله على فرسٍ له يتأكل تحته تأكُّلاً وعليٌّ عليه السلام على فرس رسول الله صلى الله عليه وآله المرتجز، وبيده حربة رسول الله صلى الله عليه وآله وهو متقلدٌ سيفه ذو الفقار فقال رجلٌ من أصحابه: احترس يا أمير المؤمنين فإنا نخشى أن يغتالك هذا الملعون.

فقال عليه السلام : لئن قلت ذاك إنه غير مأمون على دينه وإنه لأشقى القاسطين وألعن الخارجين على الأئمة المهتدين، ولكن كفى بالأجل حارسًا، ليس أحدٌ من الناس إلا ومعه ملائكةٌ حفظةٌ يحفظونه من أن يتردى في بئرٍ أو يقع عليه حائطٌ أو يصيبه سوءٌ فإذا كان أجله، خلّوا بينه وبين ما يصيبه، وكذلك أنا إذا حان أجلي انبعث أشقاها، فخضب هذه من هذه - وأشار إلى لحيته ورأسه - عهدًا معهودًا ووعدًا غيرَ مكذوبٍ[1].

وعن الأصبغ بن نباتة قال: إن أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائطٍ مائلٍ إلى حائطٍ آخرَ فقيل له: أتفرّ من قضاء الله؟ فقال عليه السلام : أفر من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل[2].

ودخل الحسين بن علي عليهما السلام على معاوية فقال له: ما حمل أباك على قتل أهل البصرة ثم دار عشيةً في طرقهم في ثوبين؟ فقال عليه السلام : حمله على ذلك علمه أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه. قال: صدقت[3].

وقيل لأمير المؤمنين عليه السلام لما أراد قتال الخوارج: لو احترزت يا أمير المؤمنين! فقال عليه السلام :

---

(1) الصدوق، التوحيد ص 368، 368; المجلسي، البحار 5/ 113.

(2) المصدر نفسه.

(3) الصدوق، التوحيد ص 375.

أي يــومــيّ مــن المــــوت أفــر

يـــوم لم يـــقـــدر أم يـــــوم قـــدّر

يـــوم مـــا قـــدر لا أخـــشى الـــردى

وإذا قـــدّر لم يُـــغْـــنِ الـــحـــذر[1]

وعن عيسى بن أبي كثير قال: قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: ألا نحرسك؟ قال: حرس كل امرئٍ أجله[2].

وعن سعد بن وهب قال: كنا مع سعيد بن قيس بصفين ليلاً والصفان ينظر كلُّ واحدٍ منهما إلى صاحبه حتى جاء أمير المؤمنين عليه السلام فنـزلنا على فنائه فقال له سعيد بن قيس: أفي هذه الساعة يا أمير المؤمنين؟ أما خفت شيئًا؟ قال وأي شيء تخاف؟ إنه ليس من أحدٍ إلا ومعه ملكان موكلان به أن يقع في بئرٍ أو تضربه دابةٌ أو يتردى من جبلٍ حتى يأتيه القدر، فإذا أتى القدر خلُّوا بينه وبينه[3].

وعن يعلى بن مرّة، قال: كان عليٌّ عليه السلام يخرج بالليل إلى المسجد يصلّي تطوّعاً، فجئنا نحرسه، فلمّا فرغ أتانا فقال: ما يجلسكم؟ قلنا: نحرسك، فقال: أمن أهل السماء تحرسون، أم من أهل الأرض؟ قلنا: بل من أهل الأرض، قال: إنّه لا يكون في الأرض شيءٌ حتّى يقضى في السماء، وليس من أحد إلاّ وقد وُكّل به ملكان يدفعان عنه ويكلآنه حتّى يجيء قدره، فإذا جاء قدره خَلَّيا بينه وبين قدره، وإنّ عَليّ من الله جُنّةً حصينةً فإذا جاء أجلي كشف عنّي، وإنّه لا يجد طعم الإيمان حتّى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه[4].

الحديث العمدة في مسألة القضاء والقدر

يعتبر أمير المؤمنين عليه السلام ـ كما أسلفنا ـ مشيد أساس معرفة القضاء والقدر في الإسلام مع التحذير المسبق بعدم التوغل والدخول في هذه المسالة لمن لا

(1) التوحيد ص 379.

(2) التوحيد ص 379.

(3) المصدر نفسه.

(4) المتقي الهندي، كنز العمال 1/ 347; ح1564.



يجد المخرج منها فإن القضاء والقدر بحرٌ غرق فيه خلقٌ كثيرٌ.. إذ هو البحر الذي لا يحق لغير آل محمد صلى الله عليه وآله أن يطلع فيه.

جاء رجلٌ إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال عليه السلام: بَحرٌ عميقٌ فلا تَلِجْهُ، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: سرّ الله فلا تتكلّفه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أمّا إذا أبيت فإنّي سائلك، أخبرني أكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد، أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ قال: فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قوموا فسلّموا على أخيكم فقد أسلم، وقد كان كافراً، قال: وانطلق الرجل غير بعيدٍ ثمّ انصرف إليه فقال: يا أمير المؤمنين أبالمشيّة الأُولى نقوم ونقعد ونقبض ونبسط؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: وإنّك لبعيد في المشيّة، أما إنّي سائلك عن ثلاث لا يجعل الله لك في شيءٍ منها مخرجاً؟ أخبرني أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاؤوا؟ فقال: كما شاء، قال عليه السلام: فخلق الله العباد لما شاء أو لما شاؤوا؟ فقال عليه السلام: لما شاء، فقال: يأتونه يوم القيامة كما شاء أو كما شاءوا؟ قال: يأتونه كما شاء، فقال عليه السلام: قم فليس إليك من المشيّة شيءٌ[1].

وقد جاء هذا الخبر بعدة طُرُق يتحد مضمونها وتختلف بعض ألفاظها ومنها ما عن الحرث، قال: جاء رجلٌ إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فقال: يا أمير

(1) توحيد الصدوق، باب القضاء والقدر: 365; البحار 5/ 110; كنز العمال 1/ 346 ح1561; الصواعق المحرقة: 201. قال أمير المؤمنين عليه السلام في القدر: ألا إن القدر سرٌّ من سر الله وسترٌ من ستر الله وحرزٌ من حرز الله مرفوعٌ في حجاب الله مطويٌّ عن خلق الله مختومٌ بخاتم الله سابقٌ في علم الله وضع الله العباد من علمه ورفعه فوق شهاداتهم ومبلغ عقولهم لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانية ولا بقدرة الصمدية ولا بعظم النورانية ولا بعزة الوحدانية لأنه بحر زاخرٌ خالصٌ لله تعالى عمقه ما بين السماء والأرض عرضه ما بين المشرق والمغرب أسودُ كالليل الدامس كثير الحيات والحيتان يعلو مرةً ويسفل أخرى في قعره شمسٌ تضئ لا ينبغي أن يطلع إليها إلا الله الواحد الفرد فمن تطلع إليها فقد ضاد الله عز وجل في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف عن ستره وسره وباء بغضبٍ من الله ومأواه جهنم وبئس المصير (التوحيد ص 391).

المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال: طريقٌ مظلمٌ لا تسلكه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال: بحرٌ عميقٌ لا تلجه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال: سرّ الله قد خفي عليك فلا تفشه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال: أيها السائل إذاً الله خلقك لما شاء أو لما شئت؟ قال: بل لما شاء، قال: فيستعملك كما شاء أو كما شئت؟ قال: بل كما شاء، قال: فيبعثك يوم القيامة كما شاء أو كما شئت؟ قال: بل كما شاء، قال: أيّها السائل ألست تسأل ربّك العافية؟ قال: نعم، قال: فمن أيّ شيءٍ تسأله العافية أمن البلاء الذي ابتلاك به غيره؟ قال: من البلاء الذي ابتلاني به، قال: أيّها السائل تقول لا حول ولا قوّة إلاّ بمَنْ؟ قال: إلاّ بالله العليّ العظيم، قال: فتعلم ما تفسيرها؟ قال: تعلمني ممّا علمك الله يا أمير المؤمنين، قال: إنّ تفسيرها لا تقدر على طاعة الله، ولا يكون لك قوّة في معصيته في الأمرين جميعاً (كذا) إلاّ بالله. أيّها السائل ألك مع الله مشيّةٌ، أو فوق الله مشيّةٌ، أو دون الله مشيّة؟[1] فإن قلت أنّ لك دون الله مشيّةٌ فقد اكتفيت بها عن مشية الله، وإن زعمت أنّ لك فوق الله مشيّةٌ فقد ادّعيت أنّ قوّتك ومشيّتك غالبتان على قوّة الله ومشيّته، وإن زعمت أنّ لك مع الله مشيّةٌ فقد ادّعيت مع الله شركاً في مشيئته. أيّها السائل إنّ الله يشجّ ويداوي (كذا) فمنه الداء ومنه الدواء، أعقلت عن الله أمره؟ قال: نعم، قال علي: الآن أسلم أخوكم فقوموا فصافحوه، ثمّ قال عليٌّ: لو أنّ عندي رجلاً من القدرية لأخذت برقبته ثمّ لا أزال أجأها حتّى أقطعها، فإنّهم يهود هذه الأُمّة ونصاراها ومجوسها[2].



(1) عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: مرّ أمير المؤمنين عليه السلام بجماعةٍ بالكوفة وهم يختصمون في القدر، فقال لمتكلّمهم: أبالله تستطيع أم مع الله، أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يردّ عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّك إن زعمت أنّك بالله تستطيع فليس لك من الأمر شيءٌ، وإن زعمت أنك مع الله تستطيع فقد زعمت أنك شريكٌ مع الله في ملكه، وإن زعمت أنك من دون الله تستطيع فقد ادّعيت الربوبيّة من دون الله عزّ وجلّ، فقال: يا أمير المؤمنين لا، بالله أستطيع، فقال: أما أنّك لو قلت غير هذا لضربت عنقك (توحيد الصدوق، باب الاستطاعة: 352; البحار 5/ 39).

(2) تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام علي 3/ 233.

حديث الشيخ عند منصرفه من صفين

كان أمير المؤمنين جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ أقبل شيخٌ فجثا بين يديه، ثمّ قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ ما علوتم تلعةً ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاءٍ من الله وقدرٍ، فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال له عليه السلام: مَه يا شيخ! فوالله لقد عظّم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيءٍ من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرّين، فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيءٍ من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرّين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا، فقال له عليه السلام: وتظنّ أنّه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً؟ إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي، والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمةٌ للمذنب ولا محمدةٌ للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان، وقدريّة هذه الأُمّة ومجوسها [1]، إنّ الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً ونهى تحذيراً وأعطى على القليل

(1) عن الإمام الصادق عليه السلام قال: إن القدرية مجوس هذه الأمة وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه وفيهم نزلت هذه الأية ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ 48 إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ أما وجه تسمية القدرية بمجوس الأمة فقد قال أبو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي: وجه تسميته عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوهٍ:

الأول: إن المجوس اختصوا بمقالاتٍ سخيفةٍ واعتقاداتٍ واهيةٍ معلومة البطلان وكذلك المجبرة.

الثاني: إن مذهب المجوس هو ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا أنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها.

الثالث: إن المجوس قالوا أن نكاح الأخوات والأمهات بقضاء الله وقدره وإرادته.

الرابع: إن المجوس قالوا إن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس، والمجبرة قالوا بأن القدر موهبةٌ للفعل غيرُ متقدمةٍ عليه، فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس (كشف المرادص 342).

وانما أخذ المعتزلة كل هذه الوجوه لأنهم خصماء المجبرة غير أن الإمام شملهم بالقول فقال عليه السلام: قدرية هذه الأمة ومجوسها. وأبو الحسن البصري والخوارزمي من المعتزلة.

قال العلامة الطباطبائي في تعليقه على أصول الكافي: واعلم أيضا أن تسمية هؤلاء بالقدرية مأخوذٌ مما صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن القدرية مجوس هذه الأمة فأخذت المجبرة تسمى المفوضة بالقدرية لأنهم ينكرون القدر

كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً ولم يُطَع مكرهاً، ولم يُملِّك مفوّضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشّرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار.

فأنشأ الشيخ يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته
يوم النجاة من الرحمن غفرانا
أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً
جزاك ربّك بالإحسان إحسانا
وليس معذرةٌ في فعل فاحشةٍ
قد كنت راكبها فسقاً وعصيانا
لا لا (كلا) ولا قائلا ناهيه أوقعه
فيها (فيه) عبدت إذاً يا قوم شيطانا
ولا أحبّ ولا شاء الفسوق ولا
قتل الوليّ له ظلماً وعدوانا
أنّى يحبّ وقد صحّت عزيمته
على الذي قال أعلن ذاك إعلانا[1]

ورُوي أنّ رجلاً قال: فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السلام:



ويتكلمون عنه أما المفوضة فتسمي المجبرة بالقدرية لأنهم يثبتون القدر. والذي يستحصل من أخبار أهل البيت عليهم السلام أنهم يسمون كلتا الفرقتين بالقدرية ويطبقون الحديث النبوي عليهما، أما المجبرة فلأنهم ينسبون الخير والشرّ والطاعة والمعصية جميعا إلى غير الإنسان، كما أن المجوس قائلون بكون فاعل الخير والشر جميعا غير الإنسان، وقوله عليه السلام في هذا الخبر مبنيٌّ على هذا النظر، وأما المفوّضة فلأنهم قائلون بخالقين في العالم هما الإنسان بالنسبة إلى أفعاله والله سبحانه بالنسبة إلى غيرها، كما أن المجوس قائلون بإله الخير وإله الشر، وقوله عليه السلام في الروايات التالية: لا جبر ولا قدر، ناظرٌ إلى هذا الاعتبار. (الطباطبائي).

(1) الكافي 1: 155; الاحتجاج 1: 490 باب احتجاجه عليه السلام على القضاء والقدر؛ توحيد الصدوق، باب القضاء والقدر: 380؛ كشف الغمة، باب أنّ الكلّ قضاء خير: 165; روضة الواعظين، باب القضاء والقدر: 40؛ كنز العمال 1: 344 ح1560؛ السيرة الحلبية 1: 185؛ تاريخ ابن عساكر، كتاب ترجمة عليّ 3: 231؛ تحف العقول: 349.

الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية، والمعونة على القربة إليه، والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد والترغيب والترهيب، كلّ ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا، وأمّا غير ذلك فلا تظنّه فإنّ الظنّ له محبطٌ للأعمال، فقال الرجل: فرّجت عنّي يا أمير المؤمنين فرّج الله عنك [1].

الخاتمة

هذا هو نص الحديث العمدة في مسألة القضاء والقدر وخلق الاعمال وقد ورد في أغلب كتب الحديث والأدب والعقائد.. والمستخلص من هذا الحديث جملة من النتائج المهمة المتصلة بمسألة خلق الأعمال والقضاء والقدر وهي تعتبر نتيجة بحثنا هذا.

الأولى: إن الافعال من خلق الإنسان نفسه وعليها مدار الثواب والعقاب لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والإنذار وقول أمير المؤمنين عليه السلام: (لعلك ظننت قضاءً لازمًا) الخ.. يؤكد هذا المعنى وهو المعنى الأول في القضاء والقدر الذي أشرنا إليه في بداية البحث وقلنا أنه بمعنى الخلق والإتمام، ومنه قول أمير المؤمنين عليه السلام: الأعمال على ثلاثة أحوالٍ: فرائض وفضائل ومعاصٍ فأما الفرائض فبأمر الله وبرضى الله وبقضاء الله وتقديره ومشيته وعلمه عز وجل وأما الفضائل فليست بأمر الله ولكن برضى الله وبقضاء الله وبقدر الله وبمشيته وعلمه وأما المعاصي فليست بأمر الله ولا برضى الله ولكن بقضاء الله وبقدر الله وبمشيته وعلمه ثم يعاقب عليها[2].

الثانية: إن هناك نوعين من القضاء والقدر، الأول بمعنى الخلق والإتمام وهو الذي أشرنا إليه في الفقرة الأولى والقضاء والقدر بمعنى الأمر والحكم وهو لا

(1) احتجاج الطبرسي 1: 311; أمالي السيد المرتضى 1: 104; مصابيح الأنوار 1: 115 ح22.

(2) خصال الصدوق (ره) ص 78 في باب الثلاثة، قال الصدوق (رحمه الله) المعاصي بقضاء الله معناه بنهي الله لأن حكمه عز وجل فيها على عباده بالانتهاء عنها ومعنى قوله بقدر الله أي بعلم الله بمبلغها ومقدارها ومعنى قوله وبمشيته فإنه عز وجل شاء ألّا يمنع العاصي من المعاصي إلا بالزجر والقول والنهي والتحذير دون الجبر والمنع بالقوة والدفع بالقدرة.

يصح في الذوات ويصح في الأحكام وهو واردٌ شرعًا ويؤكده قول الإمام عليه السلام (هو الأمر من الله والحكم) أي: إن مسيرنا إلى أهل الشام أمرٌ من الله ورسوله من قتال الباغين وهم جماعة معاوية في صفين ولم يتعرض الإمام عليه السلام للمعنى الثالث للقضاء والقدر وهو الكتابة وأنه تعالى كتب أعمال العباد ونقشها في اللوح المحفوظ(1) وهذا المعنى متعينٌ في حقه تعالى وهو القضاء والقدر الذي ندبنا إليه أهل البيت عليهم السلام للرضا به فلم يتعرض له الإمام عليه السلام لأن السائل كان يسأل أهو مجبرٌ أم مخيرٌ فنفى الإمام الجبر والاختيار.

الثالثة: نفي الجبرية من الأفعال الإنسانية وقد دل عليه قول الإمام عليه السلام (لو كان كذلك بطل الثواب والعقاب).

الرابعة: نفي الارادة المطلقة للإنسان وخروجه عن سلطان الله وإرادته مطلقًا أي نفي التفويض دل عليه قوله عليه السلام (إن الله لم يُعصَ مغلوبًا ولم يُطع مكرهًا ولم يُملِّك مفوضًا).

الخامسة: القول بالأمر بين الأمرين وأنه لاجبر ولا تفويض وقد دل عليه قول

---

(1) مسألة انتقاش الأعمال في اللوح المحفوظ من المسائل الغيبية المهمة جدّا والتي فيها يظهر سر البداء في الكونيات.. ولو لا بيان أهل البيت عليهم السلام لبقينا منها في عمياء مدلهمة.. وجاء في تعريفه أنه جوهرةٌ نورانيةٌ شفافةٌ براقةٌ عليها تمثال كل ما خلق الله في عالم الأكوان قد نقشها كاتب الأزل بقلم الاختراع الذي هو أول غصنٍ أخذ من شجرة الخلد من مداد بحر الصاد واللوح على ثلاث ورقاتٍ.

الاولى: فيها كتابة الذوات والحقائق واللطائف من الأفئدة والعقول والنفوس والطبائع والمواد والأجسام.

الثانية: كتابة الصفات والاقتضاءات والنسب والإضافات والأعمال التي تأتي بها الحفظة.

الثالثة: فيها كتابة الأشباح والصور المنـتزعة من الورقة الأولى مما في الأذهان وسائر المدارك وكل من هذه الثلاثة فيها ثلاث صفحاتٍ:

الاولى: فيها مكتوبٌ الأمور المحتومة التي لا يمكن تغييرها.

الثانية: فيها من الأمور المحتومة التي يمكن تغييرها أي محوها وإثباتها ولكن الحكمة لا تقتضي ذلك من جهة وعد الله.

الثالثة: مكتوبٌ فيها من الأمور المشروطة فإذا تم الترابط حتمت وإلا لا يجوز وقوعها وعدمه.

ومجموع هذه الأمور تسعةٌ وهي مأخوذه من كتابين:

الأول: كتاب الأبرار في عليين ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ۝١٩ كِتَٰبٞ مَّرۡقُومٞ ۝٢٠ يَشۡهَدُهُ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾.

الثاني: كتاب الفجار في سجين فيكون مجموع اللوح ثمانية عشر وهذا هو اللوح المحفوظ عن التغير والتبدّل والزوال لأن كل ما يتغير ويتبدل فإنما هو في نفسه محفوظٌ. (جواهر الحكم 1 / 277).



الإمام عليه السلام إن الله تعالى كلف تخييراً ونهى تحذيرًا، فالأمر بين الأمرين هو بين التحذير والتخيير.

إنما نصب الله الأئمة عليهم السلام لطفًا منه للناس ليسهل عليهم إدراك مقاصد الشريعة وأحكامها وأبوابها.

وكما قال خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم: عليٌّ بابٌ من دخله كان آمنا، ليبينوا للناس ما يطرأ عليهم من مقالات المبطلين وشبهات الملحدين وذلك أنهم الوسائط بين الله وخلقه في الأداء والتبليغ وإيصال التكاليف لأنّ أحدًا لم يصل إلى الأزل فيخبر عن مراده والأزل لم ينـزل إلى الإمكان ليخبر عن مراده لذلك جعل الرسل والأئمة مبشرين ومنذرين ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[1].

ولو أن طوائف القدرية وغيرهم التزموا بما قال باب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاختصروا الطريق وقللوا النـزاع الذي أثير بينهم سنين عديدةً لا سيما في هذه المسألة (القضاء والقدر وخلق الأعمال) فقد تنازعوا فيها كثيراً وكفّر بعضهم بعضًا وربما كفّر بعضهم من غير أن يُكفّره أحدٌ ثم آلت المسألة بكامل حلولها وفصولها إلى ما قاله الإمام المنصوب من قبل الله – كما رآيت – وإنما كان نصبه إماما لهذه المسألة وأمثالها. وهذا ما نرمي إليه في بحثنا هذا والذي نقصده هو التمسك بولاية أهل البيت عليهم السلام بكل ما قالوا وما فعلوا وليس فقط بحفظ الرواية عنهم ولكن بدراية أقوالهم وفهمها فإن (رواة العلم كثيرٌ ورعاته قليلٌ)[2] وحديث تدريه خيرٌ من ألفٍ ترويه كما قال أمير المؤمنين عليه السلام. فإنهم حجج الله على عباده وأمناؤُه على سره في بلاده وحملة علوم أنبيائه ورسله ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾[3].

والسلام على أمير المؤمنين وصي رسول رب العالمين وعلى أولاده الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين والحمد لله رب العالمين.

(1) سورة السجدة، الآية 24.

(2) الكليني، الكافي: 389/1.

(3) سورة النساء، الآية 83.

المصادر

- الأسفراييني، طاهر بن محمد أبو المظفر (المتوفى: 471هـ) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، المحقق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب - لبنان
الطبعة: الأولى، 1403هـ - 1983م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت324هـ)، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر (ط3، دار أحياء التراث العربي، بيروت، بلا.ت).
- بدوي، عبد الرحمن، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، منشورات مدين، الطبعة الأولى 1428هـ.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر (ت 429 ه)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم / دار الجيل، بيروت، 1408ه.
- الحفني، الدكتور عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 2010 م
- الحسني: هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة / دار النشر للجامعيين، ط1، 1964م.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي (ت1104هـ)، الفصول المهمة، (ط1، إيران، 1418هـ).
- الفصول المهمة في أصول الائمة، العاملي، محمد بن الحسن، تحقيق: محمد بن محمد القائيني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا، إيران، مطبعة فكين، قم 1418هـ، ط1.
- الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد (ت1098هـ/ 1686 م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط1، دار الفكر (بيروت: بلا.ت).
- الحلي العلامة: الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي (ت 726 هـ)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم ط 9، 1422 هـ.
- الحلبي: علي بن برهان الدين (1044هـ/1634م)، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون. لبنان - بيروت، 1400هـ/1979.
- الحراني: أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (من أعلام القرن الرابع الهجري): تحف العقول عن آل الرسول/ مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط5، 1389 ه - 1969م.
- ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت852 ه/ 1448 م)، الصواعق المحرقة / المطبعة المينية، مصر، 1312ه (وبهامشه كتاب تطهير الجنان واللسان).
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ / 1347 م)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال،

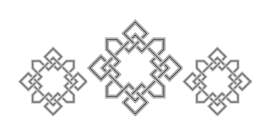
تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت 1963.
- الرشتي، السيد كاظم الحسيني، جواهر الحكم، (1-15ج)، مطبعة الغدير – الطبعة الاولى – البصرة.
- زين العابدين، الإمام علي بن الحسين عليه السلام، الصحيفة السجادية، تحقيق: سلمان جاسم الجبوري، مطبعة الديواني، بغداد، ط1، 1988م.
- الشريف الرضي، السيد، نهج البلاغة: لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تح: صبحي الصالح، ط1، 1387 هـ - 1967 م، بيروت.
- الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي (436 هـ/1044م)، أمالي المرتضى، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، 1954م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت584هـ)، الملل والنحل، تحقيق صدقي جميل العطار، (ط2، دار الفكر، لبنان، 1422هـ- 2002م).
- الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381 هـ)، الخصال، تحقيق: علي أكبر غفاري، الناشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ط6، قم المشرفة.
- معاني الأخبار، نشر جماعة المدرسين، قم، 1361 هـ ش.
- علل الشرائع، المكتبة الحيدرية للنشر، النجف، 1386هـ).
- ثواب الأعمال (ط2، منشورات الرضي، قم، بلا.ت).
-132 التوحيد، تحقيق هاشم الحسيني، (جماعة المدرسين للنشر، طهران،1387هـ).
- طاش كبرى زادة، احمد بن مصطفى (ت969هـ/1561م)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق: كامل كامل بكري وعبد الوهاب ابو النور، دار الكتب الحديثة، مصر، بلا. ت.
- الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب (من أعلام القرن السادس)، الاحتجاج: تعليقات وملاحظات السيد محمد باقر الموسوي الخرسان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الثانية 1341 هـ/ 1983 م.
- العقيلي: أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى بن حماد المكي
(ت 322هـ/933م)، كتاب الضعفاء الكبير، تح: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984م.
- العياشي، محمد بن مسعود (ت320هـ)، تفسير العياشي، تحقيق هاشم الرسولي (المكتبة العلمية للنشر، طهران، بلا ت).
- العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، أبو هلال (ت 395 هـ)، كتاب الصناعتين الكتابة

والشعر، تحقيق محمد علي البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، د.ت.

- العسكري، الإمام أبو محمد بن الحسن بن علي العسكري عليه السلام (ت 260هـ)، تفسير العسكري: تحقيق: علي عاشور، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1421هـ ـ 2001م.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، (ت571هـ/1176م)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، (بيروت - 1995م).
- الفيض الكاشاني: محمد بن محسن بن مرتضى (ت 1071هـ)الوافي، مطبعة الديوان، إيران، 1324 هـ. 498/1، الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381 هـ).
- فؤاد كامل وجلال عشري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنكليزية: دار القلم بيروت.
- ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت276هـ/889م)، المعارف، تصـ: محمد إسماعيل عبد الله الهادي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1970م.
- الكليني: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق (ت 329 ه). الكافي (الأصول والفروع)/ دار الكتب العلمية، طهران، 1388 ه - 1391 ه.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (711هــ1311م) لسان العرب، ط1 دار صادر، بيروت، (بلا. ت).
- المجلسي، المولى محمد باقر بن محمد تقي (1037-1110هـ) بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1380 هـ.
- المقدسي، طاهر بن مطهر (ت507هـ /1113 م)، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بلا. ت. (6 أجزاء)
- المفيد، أبو عبد الله بن محمد بن النعمان (ت413 ه /1022م)، أوائل المقالات في المذاهب المختارات، (ط2، دار المفيد، بيروت -لبنان، 1414هـ- 1993م).
- مغنية، محمد جواد، الشيعة في الميزان، دار الشروق، بيروت، لبنان
- المسعودي: أبو الحسن بن علي الحسين (ت346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة.
- النشار، علي سامي، نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام – القاهرة الطبعة الاولى سنة 2008 م.



- ابن نباته: جمال الدين (ت 768هـ /1366م)، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المدني، القاهرة، 1964م.
- النوري، الميرزا حسين الطبرسي، ت(1320هـ)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ط2، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، (بيروت، 1408 هـ).
- النيسابوري، الفتال النيسابوري (ت 508 هـ)، روضة الواعظين، تصحيح وتعليق: الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - 1406 هـ / 1986 م.
- الهندي، المتقي علاء الدين علي (ت975هـ)، كنز العمال، تحقيق محمود عمر الدمياطي، (ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1419هـ- 1998م).
- وهبة، مراد المعجم الفلسفي، دار المطبوعات الاكاديمية - القاهرة، سنة 1998م.



خصائص الحاكم العادل في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام ، عهد مالك الأشتر أنموذجا

- أ.د كريم شاتي السراجي
- جامعة الكوفة / كلية الفقه



المقدمة

تعد مسألة الحكومة والدولة والحاكم من المسائل المهمة في حياة الإنسان والمجتمعات، ومن المسائل الأساسية التي واجهها الفكر البشري منذ نشوء المجتمعات، وقد طُرحت في هذا المجال نظرياتٌ وآراء كثيرةٌ ومختلفةٌ من قبل مفكرين وأديانٍ ومدارسَ فلسفيةٍ على طول التاريخ. وقد سجل لنا التاريخ شواهدَ كثيرةً على هذا الجهد البشري، ومن أقدم المحاولات في هذا الاتجاه ما وصل إلينا من تنظيرٍ فكريٍّ رائعٍ حول الدولة والجمهورية من قبل فلاسفة اليونان وبالخصوص أفلاطون في جمهوريته التي تحدث فيها عن العدالة والنظام وطبيعة الدولة والحكومة وقد تأثر به الفيلسوف الإسلامي الكبير الفارابي وألف على نهجه المدينة الفاضلة التي تحاكي جمهورية أفلاطون في نسقها وعدالتها وحاكمها ومثاليتها.

وكان المحور في هذه المدينة هو الحاكم والرئيس الذي يمثل الضمانة الأكيدة للدولة الفاضلة العادلة وشبهه بقلب الإنسان وعلاقته بباقي أعضاء الجسد فإذا صلح القلب صلح وطاب جميع الجسد وإذا مرض القلب مرض وخبث جميع الجسد فكذلك الحاكم إذا صلح صلح جميع المجتمع وإذا فسد فسد جميع المجتمع وهذا المعنى يشير إليه الحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «**صنفان من أمتي**

إذا صلحا صلحت أمتي وإذا فسدا فسدت أمتي الأمراء والقراء»[1]. وقد عالج التشريع الاسلامي من خلال القرآن وسيرة النبي الأكرم ﷺ والسنة النبوية الشريفة هذه المسألة المهمة الحساسة من خلال بيان صفات وشروط الحاكم العادل وواجباته و حقوقه.

وقد حضيت مسألة الحكومة والعدالة باهتمامٍ كبيرٍ من قبل الإمام عليٍّ عليه السلام من خلال تجربته الفذة والرائعة والمتفردة على طول التاريخ في الحكم وإدارة الدولة في عصره عليه السلام. وقد تجسدت هذه التجربة الرائعة في الحكم من خلال سيرته عليه السلام وكلماته وخطبه ووصاياه إلى الولاة والأمراء، وأشمل وأجمل وأطول هذه النصوص وأجمعها لأصول ومسائل إدارة الدولة والحكم هو العهد الذي كتبه إلى واليه على مصر مالكٍ الأشتر.

وسوف نتناول من خلال هذا العهد صفات وخصائص وواجبات وحقوق الحاكم والمسؤول العادل وأثرها في بناء المجتمع والدولة الفاضلة. وقد انتظم البحث في أربعة مطالبَ: الإيماني والأخلاقي (التقوى)، الإداري والسياسي، الاجتماعي والعسكري، والاقتصادي.

المطلب الاول: الإيماني والأخلاقي (التقوى):

إن المتصفح للقرآن الكريم يجد أن كلمة التقوى ومشتقاتها استعملت أكثر من مائتَيْ مرةٍ في القرآن الكريم وهذا التركيز والتأكيد والتكثيف لهذه المفردة يدل على أهميتها وخطورتها في حياة الإنسان في الدنيا والآخرة، بل ورد في بعض الآيات أن التقوى هي سببٌ لنزول البركات واستقرار المجتمعات، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الأعراف 96 فالتقوى أصلٌ لكلِّ فضيلةٍ ولذلك نجد أن القرآن الكريم في كثيرٍ من الآيات المباركات يوصي بالتقوى، وأيضا ما ورد عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام

(1) الصدوق/ الامالي/ 448/ح 601.

فتجد خطب وكلمات سيد البلغاء والمتكلمين مشحونةً بهذه المفردة فلا تخلو كلمةٌ له عليه السلام من الإشارة إلى هذه الخصلة التي تُعَدُّ سببًا لسعادة واستقرار وثبات المجتمعات في الدنيا والآخرة.

إن أول وصية للإمام عليه السلام تضمنها عهده إلى مالك الأشتر هي وصية التقوى حيث جاء في العهد (أمره بتقوى الله وإيثار طاعته واتباع ما أمر به في كتابه من فرائضه وسننه التي لا يسعد أحدٌ إلا باتباعها ولا يشقى إلا مع جحودها وإضاعتها)[1].

حيث إن الإمام عليه السلام ربط سعادة الإنسان وشقاوته باتباع التقوى وتضييعها. فما المقصود بالتقوى؟

التقوى في اللغة من وقى، وكل ما وقى شيئا فهو وقاءٌ له وقايةً[2].

وأيضا هي حفظ الشيء مما يؤذيه ويضره، وجعل النفس في وقايةٍ مما يخاف، ثم يسمى الخوف تارةً تقوى، والتقوى خوفًا، ثم صار التقوى في تعاريف الشرع حفظ النفس عما يؤثم وذلك بترك المحظور[3].

وفي الاصطلاح: هو الاحتراز بطاعة الله عن عقوبته، وهو صيانة النفس عما تستحق به العقوبة من فعلٍ أو تركٍ[4].

وعرفها الإمام الصادق عليه السلام: «**أن لا يفقدك حيث أمرك وأن لا يراك حيث نهاك**»[5].

وعليه فالتقوى تعني الالتزام بالأوامر الإلهية والانتهاء عن النواهي الإلهية.

وهي الرقيب الداخلي الذي يحفظ سلوك الإنسان عن الزيغ والخروج عن الطريق السوي الذي أمر الله تعالى به.

---

(1) نهج البلاغة /450/عهده إلى مالك الأشتر.

(2) ظ:كتاب العين /864 (وقى).

(3) ظ: الاصفهاني /مفردات غريب القرآن /530.

(4) الجرجاني /كتاب التعريفات /52.

(5) ابن فهد /عدة الداعي /285.



فالتقوى تُعتبر صمام أمانٍ وضابطًا مهمًّا لكل فردٍ في المجتمع وبالخصوص للحاكم لأنها تمنعه من أن ينحرف بتأثير شهواته ومطامعه وأهوائه وأن يتعالى على نفسه ليستطيع أن يحكم بين الناس بالعدل والإنصاف فلا يجور ولا يتعسف ويضع نصب عينيه رضا الله تعالى فينتصر للمظلوم من الظالم ويرجع الحقوق إلى أهلها.

إن النظام الأخلاقي والقيمي في الإسلام يربط الإنسان ربطًا أكيدًا بالله تعالى ويعتبر الإنسان موجودًا له عمرٌ غيرُ متناهٍ تمتد حياته إلى أبعدَ من هذه الحياة الدنيا المحسوسة إلى حياةٍ أخرى لا يموت فيها وأن الانسان مخلوقٌ لله تعالى لا يملك حولاً ولا قوّة إلا بإذنه فهو موجودٌ رابطٌ فقيرٌ غيرُ مستقلٍّ يحتاج في كلِّ آنٍ إلى المدد الإلهي. وهذه الحقيقة لمن يتشعر بها لها تأثيرٌ كبيرٌ على أخلاق وأفعال الحاكم، وبهذا الصدد يقول أمير المؤمنين: (أنا وأنتم عبيدٌ مملوكون لربٍّ لا رب غيره يملك منا ما لا نملك من أنفسنا)[1].

فمن يعشْ هذا الاحساس والشعور تجاه خالقه وربه فلا شكّ سوف يقوم بأعماله على أفضل ما يكون وينضبط ضمن أوامر خالقه وربه وهذا بدوره يؤدي إلى قيام دولة العدل والانصاف بواسطة عدالة هذا الحاكم، فالحاكم الذي له علاقة بهذا المستوى مع الله تعالى لا يظلم أحدا قطعًا ولهذا يقول الإمام عليٌّ عليه السلام: «**والله لو أُعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملةٍ أسلبها جلب شعيرةٍ ما فعلته وإن دنياكم عندي لأهون من ورقةٍ في فم جرادةٍ تقضمها**»[2].

ولذلك كلما كان الحاكم على معرفةٍ وارتباطٍ بالله تعالى كلما كان ملتزمًا بالأوامر الإلهية مطيعًا لشرع الله وقوانينه بين الرعية.

إن ضبط النفس عن الهوى والغضب والميول والرغبات يرتبط ارتباطًا وثيقًا

(1) نهج البلاغة /362 /خ 216.

(2) نهج البلاغة /374.

بالخوف من الله تعالى وتقواه الذي ينعكس على تعامل الحاكم مع رعيته بالعدل والإنصاف والرحمة وعدم الاستهتار بأموال المسلمين وعدم التصرف بها على أنها ملكٌ خاصٌّ للحاكم يفعل بها كيفما شاء.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**أأقنع من نفسي بأن يقال «أميرالمؤمنين»** ولا أشاركهم في مكاره الدهر؟ أو أكون أسوةً لهم في جشوبة العيش، فما خلقت ليشغلني أكل الطيبات كالبهيمة المربوطة همها علفها...»[1].

فالتقوى تمثل حصانةً للحاكم والمسؤول عن خيانة الأمة في الأموال والأنفس والأعراض.

ونجد ذلك في سيرة أئمة العدل وفي مقدمتهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أميرالمؤمنين وإمام المتقين الذي كان شديد الحرص على حفظ أموال الأمة وأعراض وأرواح الناس بل تعامل مع أعدائه بالعدل والإنصاف وهذا ما حصل في معركة صفين عندما منع العدو الماء عن جيش الإمام عليٍّ عليه السلام، وعندما كان الماء تحت سيطرتهم وبعد أن دفعهم جيش الإمام عن الماء لم يمنعهم عليه السلام من الماء وقال أن الماء للجميع، وكذلك ما صنع في معركة الجمل حيث حكّم شرع الله ولم يتعدَّه فلم يَسْب النساء والذراري وإنما اقتصر على أموال الناكثين التي كانت في ساحة المعركة[2].

وأيضا مقولته المعروفة في حق الخوارج «**لا تقاتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطائه كمن طلب الباطل فأصابه**»[3].

وما ورد عن سيرة الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز حيث رفع السب عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وأعاد بعض الحقوق إلى أهلها وكان يقال أن سبب ذلك هو تدينه وتقواه التي تميز بها عن باقي خلفاء بني أمية[4].

---

(1) م.ن /441.

(2) ظ: الشيخ المفيد /الجمل/216.

(3) محسن الامين /اعيان الشيعة 524/1.

(4) م.ن.24/1.



فالتقوى تمثل ركنًا أساسيًّا وشرطًا مهمًّا للحاكم العادل التي من خلالها يستطيع الحاكم أن يحكم بالقسط والعدل وبهذا الصدد يقول الإمام الحسين عليه السلام من كتابٍ له إلى أهل الكوفة: «**فلعمري ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب القائم بالقسط الدائن بدين الحق الحابس نفسه على ذات الله تعالى**»[1]. فحبْس النفس والهوى هو عين التقوى وهو الذي يجعل الحاكم قائمًا بالقسط والعدل لأن أساس الظلم هو اتباع الهوى وحب الدنيا وطول الأمل ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**إني أخاف عليكم اثنتين اتباع الهوى وطول الأمل فأما اتباع الهوى فإنه يرد عن الحق وأما طول الأمل فينسي الآخرة**»[2].

وقد اتفق المسلمون[3] على أن الإمام لا بد أن يكون عادلاً حتى لا يجور في حكمه، بل الإمامية[4] اشترطوا أن يكون معصومًا وذكروا لذلك أدلةً عقليةً ونقليةً.

وعليه فعدالة الحاكم موضع اتفاق جميع المسلمين ولها أثرٌ بالغٌ في تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية وحفظ المجتمع والأمة من الانحراف والفساد والضياع.

ولذلك كلما كان الحاكم عادلاً متقيًا كان رحيمًا رفيقًا شفيعًا على ضعاف الناس وأهل الحاجة والمسكنة قويًّا في وجه المستكبرين والظلمة، وقد وعد الله المتقين بالمفاز والجنة والرضوان قال تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا 31 حَدَآيِقَ وَأَعْنَبًا﴾.

المطلب الثاني: الاداري والسياسي

يتضمن عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشتر قواعدَ وأصولاً مهمةً للعمل الإداري والسياسي بشكلٍ عامٍّ وللحاكم والوالي والمتصدي لأمور الناس بشكلٍ خاصٍّ.

(1) الفتال النيسابوري /روضة الواعظين /173.
(2) البرقي /المحاسن1 /211 ح 84.
(3) ظ: الايجي /المواقف /398.
(4) ظ:العلامة الحلي /كشف المراد /492.

القاعدة الأولى: الاعتبار بتجارب الحكام السابقين:

ومن هذه القواعد النظر والتأمل في مسيرة الحكام السابقين وأن يراقب الحاكم نفسه بعين العامة والمحكومين.

وقد عبر عنها الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله: «**إني قد وجهتك إلى بلادٍ قد جرت عليها دولٌ قبلك، من عدلٍ وجورٍ وإن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم وإنما يُستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على ألسن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح**»[1].

في هذا النص يؤصّل الإمام لقاعدةٍ مهمةٍ في إدارة الحكم وهي أن الحاكم يراقب نفسه من خلال سيرة الحكام السابقين ويعتبر بها ويجعل نفسه في صفوف المحكومين والعامة في تقييم أعماله وهذا كلامٌ في غاية الروعة لأن الإنسان بطبعه عندما يكون ضمن العامة ينظر إلى تصرفات الحاكم بطريقةٍ مختلفةٍ عن الحاكم نفسه وبذلك تكون حكومته وقراراته منطلقةً من حاجات الناس ومن رغبة الشعب وعامته، وإذا كان الحاكم بهذه الصورة فإن الله تعالى قد جعل له سننًا تجري في عباده ومن هذه السنن الذكر الطيب والرضا من قبل عامة الناس على هذا الحاكم.

إن هذه الوصية جعلها الإمام في أول وصاياه وعهده إلى مالك الأشتر لأنها في غاية الأهمية وذلك لأن أغلب الذين يتصدون للحكم والمسؤولية يتناسون انتقادهم لأعمال الحاكم والمسؤول عندما كانوا ضمن المحكومين وعامة الناس فينفصل تمامًا عن تلك المرحلة (مرحلة المحكوم) ويمارس دور الحاكم بدون الاستفادة من تجربته عندما كان محكومًا وضمن عامة الناس والشعب وهذه الصفة تجعل الحاكم بعيدًا عن رغبات وطموح عامة الناس. وهذا ما حصل لمن تولى الحكم بعد عام 2003 م في العراق حيث إن الحكام لم يعتبروا من تجربة النظام البائد مع الشعب العراقي وتناسوا معاناتهم وآلامهم وانتقاداتهم ومعارضتهم

(1) نهج البلاغة /449.



للنظام البائد عندما كانوا في المعارضة واليوم الكثير منهم يكرر كثيراً من أعمال الظلمة وكان جديرًا بهم وبالخصوص أتباع أهل البيت وممن يدّعون بالرجوع إلى الإمام عليٍّ عليه السلام أن يجعلوا سيرة الإمام وكلماته وعهده لمالكٍ الأشتر المليء بالوصايا المهمة في مسألة إدارة الدولة والمجتمع موضعا للتطبيق، وهذه الوصية تدعو إلى إعطاء أهميةٍ كبيرةٍ لرأي العامة والشعب. وهي من القوانين المتقدمة في الفكر الإنساني في هذا المجال.

القاعدة الثانية: الرحمة والمحبة واللطف بالناس وعامة الشعب:

وهذه القاعدة لها أثرٌ كبيرٌ في التفاف الجمهور وعامة الناس حول القائد والحاكم والمسؤول وقد وضع الإمام عليه السلام مبدأً انسانيًّا وأخلاقيًّا عظيمًا للتعامل مع المجتمع على أساس المشتركات معهم إما بأخوّة الدين وإما بأخوّة الإنسانية حيث قال عليه السلام: «**وأشعِر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان إما أخٌ لك في الدين وإمّا نظيرٌ لك في الخلق**»[1].

فهذه الوصية من الإمام قبل 1400 سنة حيث كانت المفاهيم القبلية والشعوبية والعنصرية هي السائدة فالإمام له الريادة والسبق في وضع قانون إنسانيٍّ مهمٍّ يحترم الإنسان لإنسانيته ويُعلي من قيم المحبة والإخاء بين أبناء النوع الإنساني وهذا بالواقع هو منطق القرآن: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ الحجرات 13، «**وقول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم: الناس سواسيةٌ كأسنان المشط**»[2].

فالإمام عليه السلام يضع قاعدةً مهمةً لتعامل الحاكم مع أبناء شعبه وإن كان بعضهم من أديان أخرى، فالأخوّة الدينية مع أبناء دينه والأخوّة الانسانية مع أبناء الأديان الأخرى، فالحاكم في منطق الإمام عليه السلام أبٌ للجميع وليس طاغوتًا ومستبدًّا بل قلبه مليء بالرحمة والعفو والحب وهذا ما جسّده أمير المؤمنين عليه السلام عندما

(1) نهج البلاغة /450.

(2) محمد جواد مغنية /التفسير الكاشف7 /115.

تصدى للحكم إبان خلافته عليه السلام.

والإمامُ يوصي الحاكمَ بأن يُعطي من عفوه وصفحه للمسيء من عامة الناس: «**ولا تكونن عليهم سبعًا ضاريًا**»[1]. لأن مسؤولية الحاكم هي مسؤوليةٌ إنسانيةٌ قائمةٌ على العلاقة الطيبة بينه وبين عامة الناس فهو كالأب الحنون الحريص على مصالحهم الذي يأخذ بأيديهم إلى مواطن الخير والصلاح، فاذا فعل ذلك فسوف يحصل على ثقة الناس ومحبتهم وتعاونهم وإن الله تعالى سوف يُجري له الذكر الطيب على ألسنتهم وهذا وعدٌ إلهيٌّ.

القاعدة الثالثة: إنصاف الناس:

يتعرض الإمام عليه السلام في هذه الفقرة إلى قاعدةٍ مهمةٍ في الإدارة والتصدي للمسؤولية وهي عملية إنصاف الحاكم الناس من نفسه ومن خاصته حيث قال عليه السلام: «**أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك ومَن لك فيه هوًى من رعيتك فإنك إلّا تفعَل تظلِمْ ومن ظلم عباده الله كان الله خصمه**»[2].



العدال والانصاف أساس الحكم ودوامه فإنّ الملك يدوم مع الكفر ولا يدوم مع الظلم فالحاكم والمسؤول العادل الذي يعطي الناس حقهم من نفسه ومن خاصته سوف تكون له مكانةٌ مكرمةٌ ومقدسةٌ عند عامة الناس وبالتالي سوف يكون موضع رضا الله تعالى ونصره، وبعكسه سوف يكون مبغوضًا من الناس مبغوضًا من الله تعالى وكان من خصماء الله تعالى وأعدائه فيأذن بحربٍ من الله تعالى، ومن دواعي تغيير النعم وزوالها هي ظلم العباد لأن دعوة المظلوم ليس دونها حجابٌ بل تخرق الحجب وبهذا الصدد يقول الإمام عليه السلام: «**وليس شيءٌ أدعى إلى تغيير نعمة الله، وتعجيل نقمته، من إقامةٍ على ظلمٍ، فان الله سميع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد**»[3].

---

(1) نهج البلاغة /450.

(2) م.ن.

(3) م.ن/451.

القاعدة الرابعة: مداراة العامة على حساب الخاصة:

الإمام في هذا العهد يضع وصيةً مهمةً للحاكم والمسؤول وهي مداراة العامة على حساب الخاصة من الأقارب والوجهاء وأصحاب الثروة والمناصب.

وذلك لأن الخاصة يشكّلون عبئًا على الحاكم ولأنهم أصحاب امتيازاتٍ بخلاف العامة الذين تقع عليهم أعباء الحرب ومقارعة الأعداء والبناء والزراعة والصناعة فهم عماد الدين وجماع المسلمين، فإرضاؤهم على حساب الخاصة لا يؤثر على الأمور العامة ومصلحة الدولة والناس بخلاف إرضاء الخاصة على حساب العامة لأن العامة تقع على عاتقهم الأعمال الجسام وإدامة المصالح العامة من الدفاع عن كيان الدولة ومحاربة الأعداء ومن القيام بتوفير الحاجات الأساسية للدولة من خلال الزراعة والصناعة وأمورٍ أخرى وقد عبّر الإمام عليه السلام عن هذه القاعدة بقوله: «**فان سخط العامة يُجحف برضا الخاصة وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة**»[1].

القاعدة الخامسة: اختيار المستشارين:

في هذه الوصية الإمام عليه السلام يوصي الحاكم والوالي والمسؤول ألّا يدخل في مشورته بخيلا ولا جبانا ولا حريصا. ما لا شك فيه هو أن الحاكم لا يستغني عن المستشارين ولذلك عليه أن ينتخب منهم الشجاع والكريم وأهل الحكمة والعقل لأن البخل والجبن والحرص صفاتٌ مذمومةٌ وسيئةٌ تؤدي إلى أخطاءٍ جسيمةٍ وتوقع الحاكم في أمورٍ يذم عليها وقد جاء في وصيته عليه السلام بهذا الصدد: «**ولا تدخلن في مشورتك بخيلا يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر ولا جبانا يضعفك عن الأمور ولا حريصا يزيّن لك الشره بالجور، فان البخل والجبن والحرص غرائزُ شتى يجمعها سوء الظن بالله تعالى**»[2].

إن مركز الخطر في المستشارين والمقربين من الحاكم هو أنهم يجعلونه ينظر

(1) م.ن.

(2) م.ن.

إلى الأمور من وجهة نظرهم وعليه فكلما كانوا يتمتعون بصفاتٍ صالحةٍ وخيِّرةٍ كانت أراء الحاكم صالحةً وسديدةً والعكس صحيحٌ. ولذلك الإمام عليه السلام يوصي الحاكم بمشاورة العلماء والحكماء وإن صلاح الأمة وخيرها يرتبط بمشاورة أهل الخبرة وأهل الاختصاص من العلماء والحكماء وبهذا الصدد يقول الإمام عليه السلام: «**وأكثر مدارسة العلماء ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك وإقامة ما استقام به الناس قبلك**»[1].

وهذا النص في غاية الروعة والدقة لأنه يرسم للحاكم المسار الصحيح في اتخاذ المستشارين والمقربين اليه.

القاعدة السادسة: استبعاد أعوان الظَّلَمة من مواقع المسؤولية:

هذه وصيةٌ مهمةٌ من الإمام عليه السلام للحاكم العادل في استبعاد وعدم استوزار أو تقريب أو جعل في بطانته من كان وزيرًا للظلمة لأن هؤلاء أصحاب تاريخٍ سيِّءٍ تجاه عامة الناس وفي رقابهم مظالمُ وآثامٌ كثيرةٌ وهم أصحاب نفاقٍ وليس لهم إخلاٌص حقيقيٌّ تجاه الحكومة الجديدة وإنما هم أصحاب مصالحَ شخصيةٍ لا يتوانون في خذلان الدولة وتخريبها، ثم إن هؤلاء يمثلون مرحلةً ظالمةً كانت لها ضحايا كثيرةٌ من عامة الناس ولذلك وجودهم ينفر العامة والمظلومين من قبلهم، فعلى الحاكم العادل ألاّ يقرّب هؤلاء إليه وأن يستبعدهم من التصدي لأمور العامة والناس لأنهم أعوان الظلمة فهم لا دين لهم ولا ضمير عندهم. وقد جاء في وصيته عليه السلام: «**إن شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيرًا، ومن شركهم في الآثام، فلا يكونن لك بطانة فإنهم أعوان الأثمة وإخوان الظلمة وأنت واجدٌ منهم خيرَ الخلف**»[2].

على اهمية هذه الوصية إلا أنّ الذين تصدوا للحكم في العراق من أتباع عليٍّ عليه السلام لم يعملوا بها، فقد جعلوا أعوان الظلمة من بطانتهم واستوزروهم

(1) م.ن /453.

(2) م.ن/452.



وسلطوهم على رقاب الناس في مواقعَ شتى ومهمة في إدارة الدولة والسبب في ذلك أن هؤلاء منافقون متملقون يزينون الأمور للمتصدي والمسؤول على حساب الحق والحقيقة فلا يواجهونه بمر الحق، وعادةً المسؤول ينسجم نفسيًّا مع هؤلاء ويبعد من يجاهر بالحق والحقيقة من المخلصين ثم إن الإمام عليه السلام عندما يوصي الحاكم بعدم استوزار الظلمة يوصيه من جهةٍ أخرى في مكانٍ آخرَ من العهد بأن يقرّب منه ويلصق نفسه بأهل الإحسان وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة وأهل النجدة والشجاعة والسخاء والسماحة[1].

وما لا شك فيه هو أن الحاكم عندما يجعل بطانته ومقربيه من أهل هذه الصفات سوف يكونون له عونًا على الخير والصلاح وكل ما ينفع الأمة لأنهم كما عبّر عنهم الإمام علي عليه السلام: «**جماعٌ من الكرم وشعبٌ من العرف**»[2].

القاعدة السابعة :إعطاء كل ذي حقٍّ حقّه:

في هذه الوصية يوجه الإمام عليه السلام الحاكم في كيفية التعامل مع الناس وألّا يجعل المحسن والمسيء في كفةٍ واحدةٍ وبمنزلةٍ سواءٍ لأن هذا العمل سوف يقتل حالة الإبداع عند المحسن والناس الآخرين من أهل الاحسان يطمّع المسيء في إساءته وتغيب الموازين الحقة في التمييز بين أهل الإحسان وأهل الباطل، فعلى الحاكم أن يشعر المحسن بإحسانه من خلال أساليبَ كثيرةٍ لا يعدمها الحاكم من خلال الشكر والتقدير والهدايا والتصريح بأعماله الحسنة على رؤوس الأشهاد، وأيضا بالنسبة للمسيء لا بد من محاسبته على قدر إساءته وإشعاره بتقصيره حتى يتجاوزها في القابل ويعبر عن هذه الوصية بقوله عليه السلام: «**ولايكونن المحسن والمسيء عندك بمنزلةٍ سواءٍ فإن في ذلك تزهيدًا لأهل الإحسان في الإحسان و تدريبا لأهل الإساءة على الإساءة**»[3].

---

(1) ظ:م.ن/454.

(2) م.ن.

(3) م.ن /453.

فالمحسن لا بد أن يكافأ لإحسانه والمسيء لا بد أن يُجازى باساءته حتى يعتبر به غيره.

القاعدة الثامنة: عدم نقض السنن الصالحة السابقة:

هنا الإمام عليه السلام يوصي الوالي بالمحافظة على السنن الصالحة التي كانت سائدةً قبله وعدم نقضها لأنّ فيها خيراً للأمة وللصالح العام فيجب إدامتها والعمل على وفقها وإن كانت من صنع حكامٍ سابقين ظالمين لأن مدار العمل الصالح هو «**الحكمة ضالة المؤمن**»(1)، فلا ينبغي على الحاكم التفريط بها ما دامت موضع اجتماع وصلاح الامة، وهذه الوصية تشير إلى احترام العادات والتقاليد للشعوب التي لا تتقاطع مع الشريعة الإسلامية، ولا شك في هذه الوصية تؤدي إلى الألفة والمحبة بين الحاكم والمحكومين، والحاكم حقيقته أمينٌ على مصالح الأمة فلا يتحرك من خلال أنانيته ونزعته الشخصية فينظر نظرةً سيئةً تجاه أعمال الحكام السابقين وإن كانت صالحةً وخيرةً ما دامت لا تحمل اسمه.

القاعدة التاسعة: الاتصال المباشر مع الناس

يضع الإمام عليه السلام قاعدةً مهمةً في إدارة الدولة وهي تواصل الحاكم والمسؤول مع الناس بشكلٍ مباشرٍ وعدم الاحتجاب عنهم لأن الاحتجاب عن الناس يؤدي إلى القطيعة بين الحاكم والمحكوم بينما التواصل يؤدي إلى حالة المحبة والألفة والتواصل من قبل الحاكم مع شعبه ويطلع بصورةٍ مباشرةٍ على حاجاتهم وأمورهم ما يؤدي إلى التفاف الشعب حول الحاكم والوالي ويغلق الباب أمام العصيان والثورات من قبل الشعب على الحاكم وهذه الوصية تُعَدُّ من أساسيات الحكومة الصالحة العادلة.

فيقول الإمام عليه السلام : «**فلا تطولن احتجابك عن رعيتك**»(2).

(1) م.ن/497 حكم امير المؤمنين عليه السلام.

(2) نهج البلاغة/461.



القاعدة العاشرة: عدم المن على الرعية باعماله الصالحة

وهذه من الوصايا المهمة للحاكم العادل ألاّ يمنّ على رعيته بصالح أعماله وينتقصهم من خلال ما يقدم لهم من أعمالٍ ويذكرهم دائماً بأنهم كانوا أصحاب عوزٍ وحاجةٍ وفقرٍ وبجهوده أصبحوا أهل خيرٍ وغنًى وهذا ما يحصل دائماً من قبل الحكام الظلمة عندما يقومون بأبسط الأعمال يمنّون على الشعب بها وهذا ما كان يردده النظام البائد فكان يذكر الناس بأنهم كانوا حفاةً وأهل فقرٍ وحاجةٍ وبجهوده الشخصية أصبحوا بهذا الواقع الجديد فيقول الإمام عليه السلام: (إياك والمنّ على رعيتك بإحسانك)[1].

ثم إن الإمام يوصي الوالي ألاّ يحدث سنةً تضر بالسنن الصالحة السابقة لأنه يصدق عليه «**من سن سنةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنةً سيئةً فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة**»[2]، وقد جاء في هذه الوصية «**ولا تنقض سنةً صالحةً عمل بها صدور هذه الأمة**»[3].

المطلب الثالث: الاجتماعي والعسكري:

الامام عليه السلام في وصيته إلى مالكٍ الأشتر يقسم ويصنف المجتمع إلى طبقاتٍ والإمام عليه السلام يستعمل مصطلح الطبقة ويريد منه الذين ينتمون إلى نشاطٍ مهنيٍّ واحدٍ كالجنود والزُرّاع والقضاة والتجار... فالتقسيم والتصنيف على أساس العمل والمهنة لا على أساسٍ مناطقيٍّ أو عنصريٍّ أو قوميٍّ أو أسيادٍ وعبيدٍ، وهذا التقسيم يتناسب مع نسق المدينة المتنوعة والمتحضرة والكبيرة لا القرية الصغيرة لأن مجتمع المدينة مجتمع يتبادل المصالح والمنافع والتخادم في ما بينهم فالجنود يقدمون الأمن للمجتمع والزراع يقدمون مزروعاتهم ومنتجاتهم للناس ولولاهم لحصل القحط وهكذا كلُّ صنفٍ من الأصناف يقوم بتقديم خدمةٍ للمجتمع تكون

---

(1) م.ن/464.

(2) الشيخ المفيد /الفصول المختارة /136.

(3) نهج البلاغة/453.

قوامه ومساعِدًا في استمراره، فيقول الإمام عليه السلام في وصيته: «**واعلم أن الرعية طبقاتٌ لا يصلح بعضها إلا ببعضٍ ولا غنى ببعضها عن بعض: فمنها جنود الله، ومنها كتاب العامة والخاصة ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة**»[1].

الإمام عليٌّ عليه السلام في هذا النص الذي يشير إلى علم الإمام بالمجتمع ومكوناته ومسؤولياته وما يصلحه فإن الإمام عليه السلام يصنف المجتمع على أساس المهن والأعمال وإن هذا التصنيف يقتضي التعاون والتلاحم والتخادم بين أبناء المجتمع لأن صلاحهم يقوم على تعاونهم وهلاكهم يقوم على تصارعهم وإن كل صنفٍ من هذه الأصناف لا تستقيم أموره إلا بالتعاون مع الأصناف الأخرى، وهذه هي طبيعة المجتمع المدني القائم على تبادل الخدمات والمنافع، ثم إن الإمام عليًّا عليه السلام صنف المجتمع إلى هذه الأصناف لغايةٍ ولغرضٍ هامٍّ هو وضع مناهج عملٍ ومسؤولياتٍ وقوانينَ لكل طبقةٍ (حقوق وواجبات).

ثم إن الإمام عليًّا عليه السلام يتكلم عن حالة التداخل والتخادم والتعاون بين الطبقات من الجنود والزراع والقضاة... وأنه لا غنى لصنفٍ عن الأصناف الأخرى فإن مصالحهم متداخلةٌ متوقفةٌ على المصالح الأخرى لتلك الطبقات فالجنود يقع على عواتقهم حفظ أمن البلد من الداخل والخارج وإن قوام معيشة الجند يعتمد على ما يقوم به الزراع والتجار من أعمالٍ تستوجب الخراج والضرائب الذي يمد الدولة بالأموال فتقوم الدولة بإعطاء المعاش لهذه الشريحة وهذه يحتاج إلى جهازٍ إداريٍّ من القضاة والكتبة لتسيير أمور الدولة والإشراف على هذه النشاطات، وحل النزاعات عن طريق القانون ولولا هم لغاب القانون وسيطر القوي على الضعيف وضاعت الحقوق وغابت الدولة وأصبح الهرج المرج.

كذلك الإمام عليه السلام يوصي الحاكم في كيفية اختبار الجند والقادة ويضع له

(1) م.ن.

منهجًا دقيقًا ورائعًا في الاختيار الناجح، فأول الصفات والمزايا للجند والقادة التدين والخوف من الله تعالى وقد عبر عنها الإمام بالنصيحة لله وللرسول وللإمام.

والصفة الثانية أن يكون أمينًا طاهرًا لا يتعدى على أموال الآخرين ويراعي حقوقهم فعبر عنها (وأطهرهم جيبًا)[1]

وأيضا من صفاته أن يكون عونًا وسندًا للضعفاء والفقراء شديدًا على الأقوياء والظلمة.

ثم انتخابهم واختيارهم من البيوتات الصالحة وأهل التاريخ الحسن وممن يتصفون بالنجدة والشجاعة والسخاء والسماحة، وهذه الصفات هي مجمع الخير والصلاح ولها أثرٌ كبيرٌ في إشاعة العدل والإنصاف والمحبة والألفة بين عموم الناس.

ثم إن الإمام يوصي الوالي أن يتفقد ويتعاهد حوائج الجند باستمرارٍ ويشعرهم بالمحبة والرعاية حتى يبادلوه التضحية والإخلاص والثقة في سبيلٍ حفظ أمن الدولة وصد العدوان فيقول عليه السلام: «**ثم تفقد من أمورهم ما يتفقد الوالدان من ولدهما**»[2].

ثم إن الإمام يوصي الوالي بوصيةٍ مهمةٍ جدًّا للجند ولغيرهم وهي حسن الثناء عليهم وإبراز محاسنهم وشجاعتهم ونجدتهم فإنها تثير العزيمة فيهم وتدفع بقليل الهمة إلى الاندفاع والتسامي نحو النجدة والشجاعة والبسالة وهذا أسلوبٌ رائعٌ لتشجيع الضعيف والخامل دون لومه وإظهار عيوبه لكن من خلال الثناء على المحسن فيقول عليه السلام: «**وواصل في حسن الثناء عليهم وتمديد ما أبلى ذوو البلاء منهم فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهز الشجاع وتحرض الناكل إن شاء الله**»[3].

---

(1) م.ن/454.

(2) م.ن.

(3) م.ن /455.

الإمام عليه السلام يضع ضوابطَ للقائد الذي يكون موضع قربٍ واهتمامٍ واستخلاصٍ من قبل الوالي وهي أن يكون مواسيًا لجنوده في السهر على توفير الضروري من حاجاتهم وحاجات عوائلهم حتى يشعروا بالاطمئنان على مستقبلهم ومستقبل أولادهم لكي يقوموا بأداء واجباتهم على أفضل ما يكون، وهذه إشارةٌ مهمةٌ من الإمام عليه السلام لإصلاح طبقة العسكر.

ثم إن الإمام عليه السلام يستعرض وصاياه للولي في طبقة القضاة والحكام الذين يحكمون بين الناس فيذكر الإمام عليه السلام مجموعةً من الصفات والمميزات التي يجب أن يتوافر عليها القاضي والحاكم لأن القاضي والحاكم تقع عليه مسؤوليةٌ كبيرةٌ ومهمةٌ في إقامة العدل والإنصاف بين الناس، فالقضاء في الإسلام يمثل مؤسسةً مستقلةً بذاتها عن الحكومة والسلطة التنفيذية ولا تتدخل في أمورها ومن هذه الصفات:

1 - أن يكون عالماً كثير الاطلاع والدراية والخبرة بحيث لا تضيق عليه الأمور قادرًا على إعطاء الحلول والأحكام بين الخصوم قال عليه السلام: «**اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور..**»[1].

2 - عفيف النفس (لا تشرف نفسه على طمعٍ)[2]، وهذه الصفة ضروريةٌ جدًّا للقاضي حتى لا يميل في حكمه لمن يبذل له أو يتوقع منه نفعًا أو مصلحةً.

3 - دقيقًا صبورًا قوي الحجة والبرهان لا يتسرع في الشبهات وهذا المعنى يشير إليه قوله عليه السلام: «**ولا يكتفي بأدنى فهمٍ دون أقصاه وأوقفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج**»[3].

ثم إن الإمام يوصي الوالي بأن يتعهد القاضي في البذل والعطاء لكي لا يقع في الحاجة والعوز ما قد يُؤدي عند ضعفاء النفوس إلى الجور في الحكم لمن يبذل

(1) م.ن.
(2) م.ن/456.
(3) م.ن.




لهم، لكي يبقى القضاء نزيهًا مستقيمًا لا يؤثر عليه أحدٌ وكذلك، يجب أن يأخذ مكانه الاجتماعي اللائق به وأن يكون موضع اهتمامٍ وتواصلٍ من الوالي حتى لا يتوسل إلى الآخرين في أموره فلا يطمع أحدٌ فيه من أصحاب الجاه والثروة، فيقول الإمام عليه السلام «**ثم أكثر تعاهد قضائه وافسح له في البذل ما يزيل علته وتقل سعة حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك**»[1].

ومن وصايا الإمام علي عليه السلام للوالي في كيفية اختيار عماله لإدارة أمور ولايته ودولته ألّا يختارهم على أساس القرابة والمحاباة بل على أساس المهنية والإدارة الناجحة من خلال اختبارهم ومراقبتهم وأن يكونوا من أهل الحياء ومن أهل البيوتات الصالحة والقدم في الاسلام ومن أصحاب الأعراض الطيبة الشريفة، وهذه وصايا من الإمام في غاية الروعة للحاكم والمسؤول الذي يريد أن يدير دولته أو مؤسسته بطريقةٍ ناجحةٍ وعادلةٍ أن يعتمد على أشخاص يحملون هذه المواصفات التي تؤهلهم للقيام بأعمالهم على أتمِّ وجهٍ فالحياء كما جاء في الحديث «**شعبةٌ من شعب الايمان**»[2]، «**ولكلِّ دينٍ خلقٌ وخلق الاسلام الحياء**»[3]، فالحياء صفةٌ مهمةٌ للانسان الذي يريد أن يتولى مسؤوليةً. وأيضا كونه من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام، فانّ لهما أثرًا كبيراً على شخصية المتصدي تمنعه من الانحراف عن طريق الحق لأن التاريخ المشرق والسمعة الطيبة بلا شك يكونان حصنًا له إزاء الضغوطات المادية والدنيوية.

وقد جاء في هذا الصدد عنه عليه السلام: «**ثمَّ انظر في أمور عمّالك فاستعملهم اختبارا ولا تُولّهم محاباةً وأَثَرَةً فإنهم جماعٌ من شُعب الجور والخيانة، وتوَخَّ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام..**»[4].

(1) م.ن.

(2) سنن النسائي110/8.

(3) الإمام مالك /الموطأ 2 /905.

(4) نهج البلاغة /456.

ثم إن الإمام يوصي الوالي والمتصدي ألّا يعتمد على فراسته وحسن ظنه في اختيار رجال الدولة بل يعتمد على التجربة والاختبار والتاريخ الطيب والحسن في خدمة الناس لأن الكثير من هؤلاء يستطيعون التمويه على الوالي وخداعه من خلال تملقهم وحسن خدمتهم وتصنعهم في التقرب للحاكم لأنهم أصحاب مصالحَ خاصةٍ ولا يهمهم أمر الدولة والشعب وهي وصيةٌ في غاية الأهمية للمتصدي فيقول الإمام عليه السلام **«ثم لا يكن اختيارك إياهم على فراستك واستنامتك وحسن الظن منك فإن الرجال يتعرفون لفراسات الولاة بتصنعهم وحسن خدمتهم وليس وراء ذلك من النصيحة والأمانة شيءٌ ولكن اختبرهم بما ولوا للصالحين قبلك فاعمد لاحسنهم كان في العامة أثرا وأعرفهم بالأمانة وجها»**[1].

ثم إن الإمام عليه السلام يوصي الوالي بوصايا تحفظ سلامة إدارة الحكام وعدم الاستئثار بما تحت أيديهم من أموالٍ وأعمالٍ وأعراضٍ وحقوق الناس، فيوصيه بسد حاجتهم من بيت المال بحيث تخصص لهم رواتب تجعلهم في غنًى وكفايةٍ وتضمن لهم حياةً معيشيةً كريمةً وذلك لتحصينهم من خيانة ما تحت أيديهم من أموالٍ ولإقامة الحجة عليهم في ما لو خانوا الأمانة وتعدوا على حقوق الناس والعامة وبذلك يوصي الإمام بوضع الرقباء والمفتشين والعيون على إدارتهم وأعمالهم حتى يشعروا بمراقبة الوالي لهم فيكون ذلك مانعًا من الظلم والعدوان والتفرد في أمور إدارتهم وأعمالهم.

وبهذا الصدد يقول الإمام عليه السلام: **«ثم أسبغ عليهم الأرزاق فإن ذلك قوةً لهم على استصلاح أنفسهم وغنًى لهم عن تناول ما تحت أيديهم وحجةً عليهم إن خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتك ثم تفقّد أعمالهم وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم»**[2].



---

(1) م.ن.

(2) م.ن.

ثم إن الإمام يوصي الوالي في حال ثبتت خيانةٌ على عاملٍ من عماله أو موظفٍ في حكومته فلا بد من معاقبته بما يستحق لكي يكون عبرةً لغيره كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ البقرة 179.

المطلب الرابع: الاقتصادي

أما في الجانب الاقتصادي فإن الإمام عليه السلام يضع وصايا مهمةً للحاكم في هذا المجال منها ما يتعلق بأمر الخراج وجباية الضرائب وإصلاح الأرض وعمارتها، فإن الدولة لا يمكن أن تقوم بدون هذه الأمور لأن معيشة الناس من الجند وموظفي الدولة وغيرهم يعتمدون على هذا الرافد المهم ولذلك على الوالي أن يحسن إدارته وأن يعمل على إصلاح الأرض وعمارتها وتوفير فرص العمل ما يؤدي إلى إصلاح المجتمع وتقدمه وسعادته ثم إن الوالي عليه ان يتبع سياسةً عادلةً في جباية الضرائب من دون أن تؤدي إلى إفقار الناس والإضرار بهم وتخريب الأراضي الزراعية. فعلى الوالي أن يهتم أولاً بإصلاح الأرض وزراعتها وتوفير كل مستلزمات إعمار الأرض قبل التفكير في طلب الخراج ولذا يقول الإمام عليه السلام في وصيته: «**وتفقّد من أمر الخراج بما يصلح أهله فإنّ في صلاحه وصلاحهم صلاحًا لمن سواهم، ولا صلاح عن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلهم عيالٌ على الخراج وأهله، وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يُدرك إلا بالعمارة ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد**»[1].

وعليه فإن سياسة الوالي في الضرائب إذا كانت عادلةً ومنصفةً وذاتَ نظرةٍ بعيدةٍ سوف تؤدي إلى إعمار الأرض وزراعتها.

أما إذا كانت سياسةً جائرةً قائمةً على عدم مراعاة الزراع وفرض ضرائب تثقل كاهلهم دون النظر إلى واقعهم وظروفهم سوف تؤدي إلى هجران الأرض وتركها

(1) م.ن 457.

وبالتالي يصبح البلد لا يجد قُوتَه لأن الزراعة هي أساس اقتصاد الدولة وخرابها ينعكس على جميع الأصعدة السياسية والتجارية والدفاعية، ولذلك وصّى الإمام عليه السلام في جباية الضرائب بالرفق بأصحاب الأرض وعدم إثقال كاهلهم بالضرائب المجحفة لأنه سوف يؤدي إلى إعوازهم ثم إلى عدم قدرتهم على زراعة الأرض وهجرانها حيث يقول عليه السلام «**والثقة منهم بما عودتهم من عدلك عليهم في رفقك بهم... وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها**»[1].

أما وصية الإمام عليه السلام بخصوص التجار وأصحاب الصناعات فما لا شك فيه هو أن التجار وأصحاب الصناعات يشكّلان أركانًا مهمةً في السياسة وفي اقتصاد الدولة، فالإمام يوصي الوالي بهم خيراً أي إنه تقع على عاتق الدولة حمايتهم وتوفير الأمن لهم وحماية أموالهم وتيسير حركة تجارتهم وتهيئة مستلزمات أعمالهم، فيقول عليه السلام: «**ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوْصِ بهم خيراً**»[2].

ومن جهةٍ أخرى الإمام عليه السلام يوصي الوالي بمراقبتهم ليمنع الاحتكار الذي يقوم به بعض التجار من ضعاف النفوس وأصحاب الشأن لأن الاحتكار يمثل خطرًا كبيرًا على مصالح العامة ولذلك فإن الشريعة المقدسة حَرّمت الاحتكار ومنعته فقال عليه السلام بهذا الصدد: «**واعلم أن في كثيرٍ منهم ضيقًا فاحشًا وشحًّا قبيحًا، واحتكارًا للمنافع وتحكُّمًا في البياعات وذلك بابُ مضرةٍ للعامة، وعيبٌ على الولاة فامنع من الاحتكار فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منع منه**»[3].

وأخيرا الإمام عليه السلام يوصي الوالي بالطبقة الضعيفة من المجتمع وهم الفقراء والمساكين والأيتام بأن يجعل لهم نصيبًا من بيت المال لأن الدولة مسؤولةٌ عن توفير الحياة الكريمة لهؤلاء وهو تأسيسٌ من قبل الإمام لمؤسسات الرعاية



(1) م.ن 458.
(2) م.ن.
(3) م.ن/459.

الاجتماعية الموجودة الآن عند الدولة المتحضرة حيث إن الإمام عليه السلام أمر الوالي بتعهد هؤلاء ورعايتهم وتدبير أمورهم وتوفير مستلزمات العيش الكريم لهم من قبل الدولة وهذا واجبٌ عليها.

فيقول عليه السلام «**ثمّ الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمنى فإن في هذه الطبقة قانعًا ومعتراً**[1] **واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم واجعل لهما قسمًا من بيت مالك**»[2].

ثم إن الإمام عليه السلام في وصيته يعتبر هذا العمل من أفضل الأعمال لأنّ هذه الطبقة محرومةٌ وتحتاج إلى الإنصاف من قبل الوالي أكثر من غيرها «**فإن هؤلاء من بين الرعية أحوج إلى الإنصاف من غيرهم**»[3].

الخاتمة والنتائج

إن هذا العهد يمثل وثيقةً مهمةً وبرنامجَ عملٍ متكاملاً للحاكم والمسؤول في مواقع الدولة والمسؤولية فإنه يتضمن وصايا في غاية الدقة والروعة تضع معالجاتٍ من قبل شخصيةٍ عملاقةٍ في المجال السياسي والاداري والاجتماعي والاقتصادي والعسكري قد مارست الحكم والإدارة والحرب وهو باب مدينة العلم، الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهو أعلم الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فما جاء من قوانينَ وبنودٍ في هذه الوصية تمثل الفكر النير الوهاج والمتميز للإمام عليٍّ عليه السلام في مسائل إدارة الدولة والحكم حيث يسجل فيها صفات الحاكم والمسؤول العادل ويضع فيها قواعدَ وأصولاً ادارة الدولة على كافة الاصعدة.

أما بخصوص النتائج

فإن الإسلام من خلال عهد أمير المؤمنين قد أسس لمجموعةٍ من المؤسسات الرقابية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهي كانت تمثل سابقةً في الفكر

(1) القانع: الذي يسأل الناس، والمعتر: الذي يتعرض للعطاء ولا يسأل. ظ: ابن منظور /لسان العرب 202/12.

(2) نهج البلاغة/459.

(3) م.ن/460.



الإنساني حيث إن هذه الأفكار والملاحظات لم يكن لها حضورٌ في دساتير الدول إلا متأخرًا كمؤسسة الرعاية الاجتماعية التي تعنى بالفقراء والمساكين والأيتام وأصحاب الحاجة، ومؤسسة الرقابة لأجهزة الدولة من قضاة ووزراء و كتاب وجند وتجار، ومؤسسة النزاهة التي تتابع مؤسسات الدولة وتحفظ المال العام.

وأيضا ما ورد من وصايا للحاكم بالتواصل مع رعيته وشعبه باستمرارٍ تعطي إشاراتٍ مهمةً على أن الحاكم ليس إلا خادمًا لشعبه ورعيته فليس له حق الاستبداد والتفرد والظلم. وأيضا ما ورد من وصايا في ثنايا العهد من تقديم مصالح العامة على الخاصة فيه دلالةٌ واضحةٌ على أن السياسة العامة في الإسلام هي تحقيق مصالح الأغلبية من الشعب دون الخاصة، وهذا قد تضمنته الدساتير الغربية متأخرًا عن عهد الإمام عليه السلام بمدةٍ طويلةٍ جدًّا.

وإن الحاكم لا بد أن يعتمد في قراراته على مجموعةٍ من المستشارين من أهل الخبرة والاختصاص والصلاح ولا تكون عشوائيةً بدون تنسيقٍ وتخطيطٍ.

أشار الإمام عليٌّ عليه السلام إلى أن المجتمع يتكون من أصنافٍ مختلفةٍ كالقضاة والجنود والتجار...

وإن صلاح المجتمع لا يتم إلا بتعاون هذه الطبقات والأصناف في ما بينها.

المصادر

1 - الإصفهاني، محمد الراغب،

*المفردات في غريب القران، دفتر نشر الكتاب / ايران.

*ابن فهد الحلي،

2 - عدة الداعي، مكتبة وحداني /قم.

*الامام مالك،

3 - الموطأ، دار احياء التراث العربي، بيروت.

*ابن منظور،

4 - لسان العرب، دار صادر، بيروت ط 2000م.

*الإيجي،

5 - المواقف، عالم الكتب، بيروت.

*البرقي،

6 - المحاسن، دار الكتب الإسلامية / طهران.

*الحلي،

7 - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الاسلامي / قم.

*الفتال النيسابوري،

8 - روضة الواعظين، منشورات الشريف الرضي / قم.

*الفراهيدي،

9 - كتاب العين، مؤسسة النشر الاسلامي/قم.

*محسن الأمين،

10 - أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، لبنان.

*محمد جواد مغنية،

11 - تفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

*المفيد،

12 - الجمل، مكتبة الداوري/قم.

13 - الفصول المختارة، دار المفيد، بيروت ط2 1993.

*النسائي،

14 - سنن النسائي، دار الفكر، بيروت ط1.

تأسيس علم الكلام الإسلامي عند الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام



▪ د. حسين حمزة شهيد

▪ أستاذ الفلسفة المساعد قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ جامعة الكوفة

مقدمة البحث:

لا يخفى على الباحثين في الفكر الإسلامي تعدد الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدةً في زمن الأئمة عليهم السلام، والسبب في ذلك إنما يرجع إلى اختلاف طبيعة الأجوبة التي قدمت من قبل المفكرين سواءً كانوا فلاسفةً أو متكلمين أو فقهاء، لمعالجة المشكلات المطروحة على ساحة البحث في تلك الفترة. وهذا التنوع إنما يرجع إلى طبيعة المرجعيات التي يستقي المفكر أو العالِم أجوبته منها، وهذه المرجعيات تنوعت بين مرجعياتٍ داخليةٍ ناشئةٍ داخل الوسط أو البيئة الإسلامية، يقف في مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية وتراث أئمة أهل البيت عليهم السلام، وثانيا تراث المذاهب الكلامية والتي نشأت نتيجةً لمشكلاتٍ معروضةٍ داخل الساحة الإسلامية كمشكلة الإمامة ومشكلة خلق القرآن وغيرها من المشكلات الأخرى، وبين مرجعياتٍ خارجيةٍ دخيلةٍ على البيئة الإسلامية مثل الفلسفة اليونانية التي انتقلت إلى الوسط الإسلامي عن طريق كتب الترجمة لكتب فلاسفة اليونان أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

ومن بين العلوم العقدية التي نشأت في البيئة الإسلامية هو (علم الكلام)،

الذي حاول من خلاله علماء الإسلام الدفاع عن العقيدة الإسلامية في مقابل الديانات والمذاهب الوافدة على الإسلام من يهوديةٍ ومسيحيةٍ وغيرها.

ثمة إشكاليةٌ تتعلق بنشأة هذا العلم، حيثٌ يذهب البعض من مفكري الإسلام إلى أن المعتزلة -بوصفهم أحد المذاهب الإسلامية- هم أول من وضع أصول علم الكلام، واستدلوا بحادثة انعزال واصل بن عطاء عن مجلس أستاذه الحسن البصري لاختلافهم في الحكم على فاعل الكبيرة، في الوقت الذي يذهب الفريق الآخر وهم (الإمامية) إلى أنهم هم أول من صاغ موضوعات هذا العلم.

ويحاول الباحث هنا أن يقف على هذه الإشكالية بدراسته لموضوعات هذا العلم عند الإمام أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) عليه السلام بوصفه مؤسساً له، وبطلان دعوى الفريق الآخر القائل بأن المعتزلة هم مؤسسو هذا العلم، انطلاقاً من مسلَّمةٍ بديهيةٍ وهي أن الأئمة عليهم السلام لم يكونوا بمعزلٍ عن هذه المذاهب والتيارات الفكرية انطلاقاً من كونهم سادة الخلق وحجج الله عليهم، من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، أنهم كانوا على وعيٍ تامٍّ لما يتركه هذا التنوع بين المذاهب من أثرٍ في نفوس المسلمين وفي توجهاتهم الفكرية، خصوصاً وأن معظم الأبحاث التي تعرضت لها هذه المذاهب تمس صميم العقيدة الإسلامية كمشكلة الإمامة مثلاً ومشكلة خلق القرآن، ومشكلة الخلق.

وانقسم البحث على مبحثين وخاتمةٍ، عرضتٌ في المبحث الأول تعريفاً بعلم الكلام وبيان موضوعاته، فضلاً عن مشروعية البحث الكلامي كمقدمةٍ ضروريةٍ للبحث، أما المبحث الثاني فدرستُ فيه أهم الموضوعات الكلامية التي حددها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وخصوصاً في كتابه القيم (نهج البلاغة)، ومنها موضوعات التوحيد وصفات الله سبحانه وتعالى، والعدل،، وغيرها من الموضوعات التي شكلت في ما بعد أبحاثًا أساسيةً لهذا العلم.

المبحث الأول/ مشروعية البحث الكلامي:

يذهب بعض الباحثين إلى أن علم الكلام* يُعد فلسفة الإسلام على الحقيقة، تلك الفلسفة التي اتسمت بالأصالة والإبداع، إذ ارتبط علم الكلام ارتباطاً وثيقاً بالمشكلات الدينية والسياسية والثقافية التي أفرزها الواقع الإسلامي في تطوره، وحاول من خلال اجتهاداته في العقيدة أن يقدم حلولاً لهذه المشكلات، كما أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقيدة[1]، واقتضت مهمته الدفاعية أن يستعين بكل ثقافةٍ ممكنةٍ لإبراز ما كمن في الدين من قيمٍ إيجابيةٍ تقف في مواجهة هذه التيارات، واستطاع بحقٍّ أن يكون من خلال اجتهاداته حول العقيدة «**فلسفة للعقيدة**» اتسمت بالعقلانية في كثير من جوانبها[2]. ولم يكن الواقع الإسلامي السبب الوحيد في تشكل مباحث علم الكلام، بل كان لالتقاء حضارة الإسلام بالحضارات المختلفة أثرٌ كبيرٌ في تزكية مباحثه، فسرعان ما قام الداخلون في الإسلام بدورٍ سياسيٍّ وثقافيٍّ واجتماعيٍّ ملحوظٍ طبع الحياة الإسلامية بطابع الجدل والمناظرة والوصول إلى الحقيقة تتجلى فيه التأثيرات المختلفة لما عرفه المجتمع وقتئذٍ من ألوان الثقافة وضروب التفكير[3].

إذ أخذت بيئة المجتمع الإسلامي في التغير بفعل الأجناس المختلفة التي دخلت الإسلام وهي تحمل معها ألوانا من حضارتها الأصلية وطرائق تفكيرها وأساليب جدلها الديني[4].





(1) ينظر: محمد صالح محمد، مدخلٌ إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر،القاهرة،2001، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص8.

يعرف التهانوي علم الكلام على أنه «علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»، أما الفارابي (ت339هـ) فيقول عنه: «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفهما بالأقاويل وهي الصفقة»، أما الإيجي (ت756هـ) فيقول عنه: «علمٌ يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه...» يُنظر ألتهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، ص 22-23. الفارابي، إحصاء العلوم، مطبعة السعادة، ص 71. كذا: الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بلا.ت، ص8.

(3) يُنظر: الشابي، د.علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار المدار الإسلامي، ط1، ليبيا، 2002، ص27.

(4) المصدر نفسه، ص 24.

وقد انطلق متكلمو الإسلام من القرآن الكريم في أثبات مشروعية النظر العقلي، وإثبات حجيتهم في الدفاع عن العقيدة، ونقد ورفض المخالفين، وقد استدلوا بكثيرٍ من الآيات القرآنية التي تدعو إلى التأمل والتدبر والتفكير والجدل، فمن آيات التأمل والتدبر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1]، وقوله عز وجل: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[3]. وقد حث القرآن الكريم على إعمال العقل والنظر في العالم بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾[4].

وإذا كان القرآن قد حث العقول على تدبر ما في الكون من آياتٍ ودعا إلى إعمال العقل صراحةً من أجل الوصول إلى الإيمان[5]، فانه في الوقت نفسه لم يُحرّم الحوار والمناظرة مع المخالفين له سواءً أكانوا من أهل الكتاب أم من الكافرين والمشركين بإطلاق، بل إن القرآن قد دعا المسلمين إلى مثل هذا الحوار وشجّع عليه ووضع له أصولاً ومبادئَ تتبدى لنا في آيات كثيرة[6]، ومن ذلك من خلال قوله تعالى ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[7] وكذلك قوله تعالى في مناظرة أهل الكتاب: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[8].

---

(1) سورة الأنفال، الآية 22.

(2) سورة الطارق، الآية 5.

(3) سورة آل عمران، الآية 190.

(4) سورة الأعراف، الآية 185.

(5) يُنظر: لويس غرديه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ج3، تعليق: د. صبحي السيد، بيروت، 1969، ص 97.

(6) يُنظر: التفتازاني، د. أبو الوفا، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة، 1957، ص 153.

(7) سورة النحل، الآية 125.

(8) سورة العنكبوت، الآية 46.

ومثل هذه الآيات وغيرها كانت سبباً في إذكاء جذوة البحث والجدل وتزكية مباحث العقيدة. ولكن مثل هذا القول لا يعني أن القران الكريم كتابلاٍ جدليلاٍّ، وأن دعوته إلى الأيمان قائمةٌ على أساسٍ جدليٍّ[1]، أنما هو يُشير إلى ما يمكن أن يتبع سبيلاً في الحوار إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك[2]، كما أنها حملت المسلمين على البحث في حقيقة العقائد الأخرى للوقوف على الفرْق بينها وبين العقيدة الإسلامية وللرد على تلك العقائد في الوقت نفسه، والقرآن نفسه وجّه نقداً إلى مختلف تلك العقائد، فنقد المجوس والنصارى واليهود ومنكري النبوات والدهرين وسواهم، ونهج في نقده نهجاً عقليّاً في اتجاهين رئيسين[3]: نقدٍ عقديٍّ أي ميتافيزيقيٍّ، وآخرَ أخلاقيٍّ أجْتماعيٍّ، ولذلك اتسمت أبحاث المسلمين وكتبهم المختلفة بهذه السمة النقدية[4].

وقد اشتمل القرآن الكريم من صور الأدلة والبراهين، على ما يمكن الرد به على مخالفيه من الطاعنين في الإسلام وعقائده لبيان أحقية الإسلام وضلال معتقداتهم. صحيحٌ أنّ القرآن لا يؤلف برهانه تأليف المنطقي من مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجةٍ، ولا يتعرض لألفاظ المنطق والفلسفة التي تستعمل في أنساق البراهين المنطقية، ولا يثير المشاكل العقلية ويفصّلها ويبني عليها[5]، لكنه احتوى الحجج التي تدحض عقائد مخالفيه، فكان ذلك من العوامل المهمة التي حفّزت المسلمين إلى البحث في العقائد وكيفية الدفاع عنها بوجه العقائد المخالفة لها[6]. وكان للآيات المتشابهة دورٌ كبيرٌ في تزكية الجدل بين المسلمين وإثارة الخلاف حول مسائل العقيدة، وفي نطاق التقابل الظاهري بين الآيات التي

(1) يُنظر: علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص25.

(2) يُنظر: عبد الرازق، مصطفى، تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1959، ص 272.

(3) يُنظر: الشابي، مباحث في الكلام والفلسفة، ص 25.

(4) يُنظر: الطالبي، د. عمار، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (بلا.ت)، ص 8.

(5) يُنظر: أمين، د. أحمد، ضحى الإسلام، ج3، ط6، القاهرة، 1962، ص 11-13.

(6) التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص 7.

وقع الخلاف فيها كآيات الذات والصفات التي يوحي بعضها بالتنزيه وبعضها بالتشبيه، والآيات التي يوحي بعضها بالجبر وبعضها بالاختيار[1].

ومن هنا نجد أن القران الكريم، كان المصدر الأساس الذي استمد منه المتكلمون دافع البحث والمناظرة والجدل، بما تضمنته بعض آياته الكريمة التي تدفع بالإنسان إلى البحث والمجادلة، والتفكر والتدبر، فضلاً عن العديد من الضرورات التاريخية التي قد ألحت على المسلمين عامةً، ومتكلميهم على وجه الخصوص، لدفعهم باتجاه الانفتاح على البحث العقلي الكلامي، ومنها انفتاحهم على حضارة اليونان التي تمثل أنموذجاً واضحاً من خلال حركة الترجمة السريعة لتراثهم العلمي، لا سيما ما يتعلق بالمنطق والفلسفة، فضلاً عن بروز حركة الإلحاد والزندقة في الوسط الإسلامي، الأمر الذي تطلب تنمية الحس النقدي من أجل الحفاظ على العقيدة الإسلامية.

وقد تحمل الائمة عليهم السلام مسؤولية الكشف عن الأسس المشكلة للعقيدة كخطوةٍ أولى تستلزم بعدها بناء منهج إثباتها والبرهنة عليها ليتم بالتالي تقديمها إلى متلقيها من أهل العقيدة أو مناوئيها، ويمكن إرجاع هذا الدور الذي اِضطلع به الأئمة لعدة أسبابٍ نذكر منها[2]:

1. تركيز الخطاب العقائدي القرآني القائم على تأكيد حجية العقل ومساحة فاعليته في الفكر الإنساني عموماً وكونه مناطاً للتكليف خصوصاً.
2. شيوع البحث العقلي عند المسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم والموقف الدفاعي الذي كان لا بدَّ من اتخاذه أمام العقائد والملل والأفكار المضادة القادمة من خارج الحدود الإسلامية أو المتجذرة داخلها.

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن بن أحمد، المقدمة، ج3، تحقيق وتقديم: علي عبد الواحد وافي، (3 مجلدات)، دار النهضة المصرية، 1979، ص 117.

(2) ينظر: الأعرجي، د. ستار جبر، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بغداد، 2008، ص95-96.

3. ظهور اتجاهٍ ينحدر من أصولٍ تعود إلى الصحابة والتابعين يقوم على التعبد بظواهر النصوص والابتعاد عن الخوض في المجادلات والنظر والبحث عن تأويلات وتفسيرات للعديد من القضايا العقائدية.

4.بروز اتجاهٍ آخرَ مهمٍّ وله خطورةٌ كبيرةٌ ذات تأثيرٍ واضحٍ في ما بعد نتج عن اختلاف الفرق في فهمهما النص القرآني، ومن ثم إخراج النص القرآني من مرجعيته ومحاولة إخضاعه لما يوافق الآراء المذهبية ليعود ذلك تطبيقاً أبعد ما يكون عن التفسير للنص.

وقد تصدى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لهذه المهمة الجلية بوضع أسس الكشف عن منظومة العقائد الإسلامية الكلامية من خلال التعرف عليها وبلورة مفاهيمها انطلاقا من النص القرآني، وكان من أهم ملامح هذا التصدي عنده[1]:

1. أسبقيته عليه السلام إلى تأويل ظواهر الكتاب وتحكيم العقل في الدفاع عن الدين، والتوفيق بين العقل وظاهر الشرع.

2. بيان ملامح العقيدة والمنظور القرآني لا سيما في ما ورد عنه من الروايات التي بلغت المئات وتضمنتها كتب التفسير والعقائد، واشتمل نهج البلاغة على الكثير منها مما يتناول الحكمة والمباحث التوفيقية ومفاهيم العدل والتوحيد.

وللإمام علي عليه السلام فضل رجوع اتجاهات البحث الكلامي كافةً إليه في أصولها المعتمدة من فهم النص القرآني بحيث صار «**جميع ما أسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه إنما هو تفصيلٌ لتلك الجمل وشرحٌ لتلك الأصول**»[2].



(1) ينظر: المصدر نفسه، ص97.

(2) الطوسي، أبو جعفر محمد الحسن، الأمالي، ج1، مطبعة النعمان، النجف، 1964، ص148.

المبحث الثاني/ المباحث الكلامية عند الإمام علي عليه السلام :

المطلب الأول / مبحث الألوهية :

يعتبر مبحث الألوهية من أقدم المباحث الفلسفية والكلامية التي شغلت عقول الفلاسفة والمتكلمين على السواء، ويتعلق البحث فيه لعدة محاور تتمثل في معرفته تعالى وإثبات وجوده وتوحيده فضلاً عن صفاته.

ولم يكن الأئمة ومنهم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعيدين عن أهمية وخطورة هذا المبحث وما يترتب عليه من إيمان الإنسان أو عدم إيمانه الذي يقوده الكفر والإلحاد، خصوصاً وأن عصر الإمام هو عصر بداية الدعوة الإسلامية، ذلك العصر الذي كان يغص بالكفرة والمشركين، الأمر الذي تطلب من الإمام عليٍّ عليه السلام أن يجعل خطبه مليئةً بمفردات هذا المبحث وهو ما نقف عليه في النقاط الآتية:

أولاً: معرفة الله تعالى وتوحيده:

اعتمد أمير المؤمنين عليه السلام عباراتٍ مقتضبةً عميقةَ المعنى بحيث قدم صورةً عن الحق تبارك وتعالى لا يمكن الإتيان بأحسن منها ولو جمعنا كافة دروس التوحيد والمعارف إليها وجعلنا بعضها إلى جانب البعض الآخر، فإنها تعجز عن رسم تلك الصورة.

فقد ذكر عليه السلام في إحدى خطبه خمس مراحل لمعرفة الله يمكن إيجازها في ما يلي:

1ـ المعرفة الإجمالية والناقصة 2ـ المعرفة التفصيلية 3ـ توحيد الذات والصفات 4ـ الإخلاص 5ـ نفي التشبيه.

قال عليه السلام مبتدأً «**أول الدين معرفته**»[1]، لا شك أن الدين هنا يعني مجموعة العقائد والواجبات والوظائف والأخلاق، ومن المعلوم أن دعامتها الأساسية هي

(1) ينظر: الشيرازي، مكارم، نفحات الولاية، طهران، قم، ج1، ص70.

(معرفة الله)، وعليه فمعرفة الله تمثل الخطوة الأولى على الطريق من جانبٍ والمحور الرئيسي لكافة أصول الدين وفروعه من جانبٍ آخر، وليس لهذا الدين من حيويةٍ دون هذه المعرفة، فمعرفته تعالى هي أساس الطاعة والعبادة، فما لم يُعرف لا يمُكن أن يُطاع، ولا تتم معرفته ما لم يذعن العبد ويحكم بوجوب وجوده[1].

والنقطة الأخرى المفروغ منها هي أن المعرفة الإجمالية قد أُودعت فطرة الإنسان ولا تتطلب أدنى تبليغٍ بهذا الشأن، وإنما بعث الأنبياء لإبدال هذه المعرفة الإجمالية بتلك المعرفة التفصيلية الكاملة المتقنة وإغناء جوانبها وتطهير الفكر البشري من أدران الشرك وأرجاسه، ثم قال عليه السلام: «**وكمال معرفته التصديق به**»[2]، هنالك عدة تفاسير للفارق بين التصديق والمعرفة، بادئ ذي بدء المراد هنا بالمعرفة هي المعرفة الفطرية، والمقصود بالتصديق المعرفة العلمية والاستدلالية، أو أن المراد بالمعرفة هنا المعرفة الإجمالية، والمقصود بالتصديق المعرفة التفصيلية. أو أن المعرفة تشير إلى العلم بالله والتصديق يشير إلى الإيمان، لأن العلم لا يفارق الإيمان، فالإنسان قد يوقن بشيءٍ إلاّ أنه لا يؤمن به قلبيّاً، بمعنى التسليم له والإذعان به قلبياً، أو بتعبيرٍ آخرَ الاعتقاد به، وأحياناً يضرب الفضلاء مثلاً لانفصال هذين الأمرين عن بعضهما، فيقولون: إن اغلب الأفراد يشعرون بالهلع ولا سيما في الليلة المظلمة حين البقاء إلى جانب ميتٍ في غرفة خاليةٍ، وعلى الرغم من علمهم بأنه ميت، لكن كأن العلم لم ينفذ إلى أعماقهم ويتسلل إلى قلوبهم، فلم يحصل ذلك الإيمان المطلوب وبالتالي فقد تمخض عن هذا الهلع والخشية. وبعبارةٍ أخرى فان العلم هو تلك المعرفة القطعية بالشيء، إلا أنها قد تكتسب صبغةً سطحيةً فلا تنفذ إلى أعماق وجود الإنسان وروحه، فإذا نفذت إلى أعماقه وبلغت مرحلة اليقين بحيث أذعن الإنسان بذلك قلبيّاً، فان ذلك العلم يكتسب صفة الإيمان.

(1) الطبرسي، الخبير أبي منصور احمد بن علي، الاحتجاج، ج1، ط1، منشورات الشريف الرضي، 1380هـ، ص262.
(2) المصدر نفسه، ص263.



ثم قال عليه السلام في المرحلة الثالثة «**وكمال التصديق به توحيده**»، فما لا شك فيه هو أن الإنسان لم يبلغ مرحلة التوحيد الكامل على أساس معرفته التفصيلية لله أو بتعبيرٍ آخرَ بالمعرفة القائمة على أساس الدليل و البرهان[1].

فالتوحيد التام في أن ينزه الذات الإلهية عن كل شبهٍ ومثيلٍ ونظيرٍ. وذلك لأن من جعل له شبيهًا وصنوًا لم يعرفه، فالله وجودٌ مطلقٌ غنيٌّ بالذات عما سواه وليس كمثله شيءٌ، ومن طبيعة الأشياء التي لها أشباهٌ وأمثالٌ أن تكون محدودةً، لأن أي من الشبيهين منفصلٌ عن الآخر وفاقدٌ لكمالاته.

وقد جعل الإمام عليه السلام توحيد الباري عز وجل أصلاً لمعرفته، يقول: «**أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفته توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه**»[2].

إذًا فالإنسان لا يبلغ مرحلة الكمال إلا بالتصديق بذاته المنزهة في أنه واحدٌ، واحدٌ لاعن عددٍ، بل واحدٌ بمعنى خلوه من التشبيه والمثيل.

ثم ينتقل الإمام عليه السلام إلى المرحلة الرابعة وهي مرحلة الإخلاص فيقول «**وكمال توحيده الإخلاص له**» والإخلاص من مادة الخلوص بمعنى تصفية الشيء عن الغير، بمعنى التصفية والتنزه[3].

وهذا يعني بأن كمال التوحيد يكون بالإخلاص له، وهو إما جعله خالياً عن النقائض وسلب الجسمية والعرضية وأمثالها عنه،أو الإخلاص له بالعمل، وكمال هذا الإخلاص هو نفي الصفات الزائدة عنه تعالى، على ما يتضح في مبحث الصفات[4].

ثانياً/ إثبات وجوده تعالى:

يكاد يُجمع المفكرون على أن وجود الله من الأمور الفطرية والبديهية التي

(1) الطبرسي، الاحتجاج، شرح خطبة التوحيد، ص264.

(2) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص38.

(3) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج10، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، بيروت، 3ط، 1979، ص81.

(4) نهج البلاغة، ج3، ص221.

يؤمن بها الإنسان، لكن عندما يتعلق الأمر بالإنسان الملحد والمشرك، فإن القضية تحتاج إلى أدلةٍ وبراهينَ تثبت وجوده تعالى.

والمتمعن في خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يجد أنه قد أشار إلى بعض من الأدلة التي أعتمدها الفلاسفة والمتكلمون، ومنها :

أولاً/ دليل النظام والتدبير:

يعتبر دليل النظام والتدبير من أقدم الأدلة التي ساقها الفلاسفة لإثبات وجوده تعالى، وقد أشار إليه الفيلسوف اليوناني (أفلاطون)، ويتلخص هذا البرهان في إثبات غاية مراده لكل فعلٍ من أفعال الطبيعة، وفي هذا قال أفلاطون: «**أما حكمته – حكمة الإله- فهي لا نهائيةٌ تظهر واضحةً في خلقه المتقن الصنع البديع الإحكام فهو قد شاء أن يضع عنصرَيِ الهواء والماء بين عنصرَي التراب والنار لكي يكون جسم الكون مفعماً بالجمال والاتساق، وقد صنع الإله العالم على هيئة دائرةٍ لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال الهندسية، وخلق لنا البصر لنلاحظ بواسطته جمال السماء، ومنحنا السمع لنصغي به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعاني الانسجام، وقد جعل رؤوسنا مستديرة لتشبه الكرة الكونية العامة التي ذكرناها في الدليل السابق أنها أجمل الأشكال، وذلك طبيعيٌّ لأن الرأس هو أشرف الجسم الإنساني وأهم جزء من أجزائه**»[1].



وقد أشار الإمام علي عليه السلام إلى هذا الدليل بقوله «**بل ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم**»[2]، وهذا المعنى فيه أشارةٌ إلى أن الإمام يستدل على وجود الباري جل شأنه بالنظر في المحسوسات ومخلوقات الله، وينتقل منها إلى المعقولات وهو ما يعرف بعلم المنطق بـ(الاستقراء)[3]. فالله موجودٌ ودليله ذاته وآياته وآثاره خلقه.

(1) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص78.

(3) ينظر: المظفر، محمد رضا، المنطق، تحقيق: علي الحسيني، ص301.

ثانياً/ دليل الوجود :

استخدم الإمام أمير المؤمنين هذا الدليل بطريقين:

الأول: هو الاستدلال عليه تعالى بالوجود نفسه، يقول ابن أبي الحديد: «**أما أن تكون ماهيته هي الوجود نفسه، وأثبتوا وجود ذلك الوجود واستحالة تطرق العدم إليه بوجهٍ ما، استدلال عليه بالوجود نفسه، وهذه طريقة الفلاسفة، فإنهم استدلوا على أن مسمى الوجود مشتركٌ، وأنه زائدٌ على ماهيات الممكنات، وأن وجود الباري لا يصح أن يكون زائداً على ماهيته فتكون ماهيته وجوداً، ولا يجوز أن تكون ماهيته عاريةً عن الوجود، فلم يبق إلا أن تكون ماهيته هي الوجود نفسه، فلم يفتقروا في إثبات البارئ إلى تأملِ أمرٍ غيرِ نفس الوجود**»[1].

الثاني: الاستدلال عليه بالموجود نفسه لا بالوجود نفسه، وهذا المعنى يقترب من دليل العناية والآثار، يقول ابن أبي الحديد: «**كل ما يعلم بالبديهة ولا بالحس فإنما يعلم بآثاره الصادرة عنه، والباري تعالى كذلك، فالطريق إليه ليس إلا أفعاله فاستدلوا عليه بالعالم وقالوا تارة (يقصد المتكلمين): العالم محدثٌ، وكل محدثٍ له مُحدِثه...**»[2]، وأشار الإمام إلى هذين المعنيين بقوله «**ودلت عليه أعلام الظهور.....فهو الذي تشهد له أعلام الوجود**»[3]، وأيضاً في إحدى مناجياته بقوله «**يا من دل على ذاته بذاته**»[4]، وقوله «**اعرفوا الله بالله والرسول بالرسول**»[5].

وهذا يعني أن الله سبحانه ظهر وتجلى لخلقه بذاته وبما أوجده من آثار صنعه، ولم يظهر لعيونهم، لأنه غيرُ مرئيٍّ، وإنما ظهر لقلوبهم بما أودعها من الحجج الدالة عليه، لذلك فإن الإمام عليه السلام يسفّه آراء الملحدين الذين جحدوا الصانع

---

(1) كاشف الغطاء، الهادي، مستدرك نهج البلاغة، دار الأندلس، بيروت، بلا.ت، ص35.

(2) قاسم حبيب جابر، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص62.

(3) المصدر نفسه، ص63.

(4) إبراهيم مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1944، ص26.

(5) ينظر: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص156.

المدبر العالم القدير، وزعموا بأن العالم لم يزل موجودًا بنفسه لا بصانعٍ، اذ لا شيء خارجَ الطبيعة[1].

ثالثاً/ دليل الحركة:

يعرف بدليل (المحرك الذي لا يتحرك)، وهو الدليل القائم على أساس إثبات الحركة في الموجودات، فكل شيء في الوجود متحرك وهذا المتحرك لا بدَّ من وجود محرك له بدليل استحالة وجود الحركة فيه من ذاته، وهذا المتحرك الثاني بدوره متحرك ولا بد من وجود محرك له، وهكذا في المتحرك الثالث والرابع، إلى أن نصل إلى محرك أول للأشياء غير متحرك، بدليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية لأنه يؤدي بنا إلى الدور[2].

وينسب هذا الدليل إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي يعد واضعًا له والدليل مرتبطٌ باسمه، وتأثر به في ما بعد بعض فلاسفة المسلمين، ومنهم ابن سينا وابن باجة[3].

وقد أشار الإمام عليه السلام إلى هذا البرهان ولكن بأسلوبٍ آخرَ، وذلك عندما نفى عن الله تعالى الحركة والسكون لأنها معانٍ محدثةٌ، فلو حلت فيه لم يخل منها، وما لم يخل من المحدث فهو محدثٌ، ولا يجوز أن يجري عليه ما هو أجراه، يقول الإمام عليه السلام «**ولا تجري عليه الحركة ولا السكون، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه**»[4].

رابعاً/ دليل الحدوث:

وهو من أهم الأدلة التي أعتمدها الفلاسفة والمتكلمون في إثبات وجوده

(1) نهج البلاغة، ج13، ص76-78.

(2) الجرجاني (أبو الحسن علي)، التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، منشورات ذوي القربي، ط1385،1،ص360-361.

(4) يُنظر عن اختلاف هذه المذاهب: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام (ج-1ج-2ج3)، دار النهضة العربي، بيروت، ط5، 1985.



تعالى، ويعتمد هذا الدليل على فكرةٍ مفادها أن العالم حادثٌ، بمعنى أنه مخلوقٌ أو مصنوعٌ، وكل حادثٍ لا بدّ له من محدثٍ، بموجب قانون العلية (كل معلولٍ لا بد من علةٍ له)، وقد أشار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى هذا الدليل في إحدى خطبه بقوله: «**الحمد لله الذي لا تُدركه الشواهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر، الدالّ على قِدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده**»[1].

وهنا إشارةٌ واضحةٌ من قبل الإمام عليه السلام إلى أن الله سبحانه وتعالى قُديم أزليٌّ سرمديٌّ، بدليل خلقه لموجودات الكون، كما أن وجود الكائنات الأرضية والسماوية بوصفها حادثةً مخلوقةً، تدلل على وجود خالقٍ محدثٍ لها، وذلك لافتقارها إلى صفة الخلق وعجزها عن ذلك.

ثالثاً: توحيد الله وصفاته (تجريد التوحيد):

التوحيد في اللغة هو الحكم بأن الشيء واحدٌ، والعلم بأنه واحدٌ، وفي الاصطلاح هو تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأوهام والأذهان. وللتوحيد معنيان: الأول هو القول أن الله تعالى واحدٌ لا يوجد في ذاته تغيُّرٌ ولا كثرةٌ وليس له أجزاء تجتمع فيتقوم منها، بل هو واحدٌ من جميع الوجوه، والثاني هو القول بإلهٍ واحدٍ لا شريك له مباينٍ للعالم، ومدبرٍ له، لأن الوجود الذي يوصف به لا يمكن أن يكون لغيره، خلافاً للثنوية القائلين بإلهين أو لأصحاب التكثير بتعدد الآلهة، لذلك قيل أن التوحيد هو معرفة الله بالربوبية والإقرار له بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملةً.

وقد اتفقت كافة المذاهب الإسلامية على توحيده تعالى والإقرار بوحدانيته، وقد استدلوا على ذلك بأدلةٍ عقليةٍ تارةً، ونقليةٍ تارةً أخرى، لكن مكمن الخلاف بينهم ينحصر بجزئيةٍ تتفرع من أصل التوحيد، وهي مشكلة الصفات، بمعنى هل إن هناك صفاتٍ يمكن أن يوصف بها الله سبحانه وتعالى أم لا؟ وإذا وجدت هذه

(1) نهج البلاغة، ج2، ص137.

الصفات، فهل هي عين الذات كما يعبر عنها أم هي خارجةٌ عنها؟.

وقد كان الأئمة عليهم السلام على علمٍ بأهمية التوحيد كونه المنطلق الأساس في الأيمان وترسيخ عقيدة الإنسان، فضلاً عن كونه يمثل أصلاً من أصول الدين.

آمن الإمام عليٌّ عليه السلام بإلهٍ واحدٍ لا شريك له وعبرّ عن ذلك باعتباراتٍ من الصفات الثبوتية والسلبية، فنفى عنه سائر الكيفيات بمعانيها الجسمية وأثبت له كل ما من شأنه أن يؤدي إلى التوحيد المطلق، كما نزهه عن الكيفية كونها تتعارض مع توحيده تعالى ومع كونه واجبَ الوجوب بذاته، فمن نسب له كيفيةً ما، فقد جعله ذَا هيئةٍ وشكلٍ، ومتى كان كذلك كان جسمًا والإله منزهٌ عن الجسمية، ولقد فسر البحراني الكيفية بقوله: «**هيئةٌ قارةٌ في المحل لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبةً إلى أمرٍ خارجيٍّ عنه، ولا قسمةً في ذاته ولا نسبةً واقعةً في أجزائه. وبهذه القيود يفارق سائر الأعراض**».



كذلك فقد نزّه الإمام أمير المؤمنين الباري عن المثل والتشبه، لأن من جعل له مثلاً وشبهًا، لم يصب حقيقته، إذ إن كل ما له مثلٌ وشبهٌ فليس بواحدٍ وليس بواجب الوجود، وكل صورةٍ ترسم في الخيال عن الله، إنما هي ظلٌ وشبحٌ للجسم المحدود لا لله تعالى[1].

ونزّهه عن الجهة لأن من أشار أليه إنما أثبت له جهةً معينةً وحكم عليه بما هو من خواصِّ الأجسام، والضرورة تقتضي بأن كل ما هو في جهةٍ، فإما أنْ يكون لابثًا فيها أو متحركًا عنها فهو لا ينفك عن الحوادث، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادثٌ فلا يكون واجبًا وهذا خلفٌ، كذلك يفعل من توهمه أو تخيله في صورة أو هيئَةٍ أو شكلٍ، من ذلك قوله عليه السلام: «**ما وحده من كيفيه ولا حقيقته أصاب من مثّله، ولا إيّاه عنى من شبّهه، ولا صمده من أشار إليه**»[2].

---

(1) شرح نهج البلاغة للبحراني، ج4، ص151.

(2) مغنية، محمد جواد: في ظلال نهج البلاغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، د،1979م، ج3، ص67.

وإذا كان الله واحدًا متفردًا بذاته، لا شبه له ولا مثل ولا كيف فهو من هذه الناحية «**...ولا يوصف بشيء من الأجزاء ولا بالجوارح والأعضاء ولا بعرض من الأعراض ولا بالغيرية والأبعاض ولا يقال له حد ولا نهاية ولا انقطاع ولا غاية، ولا أن الأشياء تحويه فتقله أو تهويه. أو أن شيئا يحمله فيميله أو يعدله، ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج**»[1].

وهكذا فقد انتفى كونه تعالى جسمًا مركَّبًا، لأنه لو كان مركَّبًا لافتقر إلى أجزائه، ومن كان كذلك، فهو ممكنٌ، لكنه سبحانه واجب فاستحال أنً يوصف بشيءٍ من الأجزاء، كما استحال أن يوصف سبحانه بعرضٍ من الأعراض كما تقول الكرامية[2]، «**لأنه لو حله العرض لكان ذلك العرض ليس بأن يحل فيه أوّلَ من أن يحل هو في العرض، لأن معنى الحلول، حصول العرض في حيز المحل تبعًا لحصول المحل فيه، فما ليس بمتحيز لا يتحقق فيه معنى الحلول، وليس بأن يجعل محلاً أوْلَ من أن يجعل حالا**»[3].

كما استحال كونه ذا مقدارٍ محدودٍ أيْ إنه تعالى غيرُ متناهي الذات، لأنه جل شأنه ليس بجسمٍ وكانت النهاية من لواحق الأشياء ذوات المقادير، ويفسر ابن أبي الحديد ذلك بقوله: «**إن ذات الباريء تعالى غيرُ متناهيةٍ، لا على معنى أن امتداد ذاته غيرُ متناهٍ فإنه سبحانه ليس بذي امتدادٍ، بل بمعنى أن الموضوع الذي يصدق عليه النهاية ليس بمتحققٍ في حقه سبحانه، فقلنا أن ذاته غير متناهيةٍ كما يقول المهندس: إن النقطة غيرُ متناهيةٍ، لا على أن لها امتدادًا غيرَ متناهٍ فإنها ليست بممتدة أصلاً، بل على معنى أن الأمر الذي تصدق عليه النهاية وهو الامتداد لا يصدق عليه فإذًا صدق عليها أنها غيرُ متناهيةٍ**»[4].

---

(1) شرح النهج، ج13، ص69.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص82-83.

(3) شرح النهج، ج13، ص81-82.

(4) الصدوق، أبو جعفر، التوحيد، دار المعرفة، بيروت، بلا.ت، ص308.

ولا يجوز عليه العدم ولو جاز عليه ذلك لكان وجوده الآن متوقفًا على عدم سبب عدمه، وكل متوقف على الغير فهو ممكنٌ، والله سبحانه واجبٌ فاستحال عليه العدم، فالله «**موجودٌ لا بعد عدمٍ**»[1].

كما لا يجوز كونه عرضًا حالًّا في المحل، لأنّ كلَّ حالٍ في الأجسام ممكنٌ، أو أن يكون محلًّا لشيء، لأن هذه من لوازم الجسمية المنزه عنها تعالى. فالله سبحانه لا متحيزٌ ولا حالٌّ في المتحيز، ومن كان كذلك استحال حصوله في جهةٍ ما، فلو كان تعالى حالًّا في غيره لزمه الإمكان فلا يكون واجبًا، وهذا خلفٌ[2].

وقد جسد الإمام علي عليه السلام هذا المعنى عندما تحدث في إحدى خطبه عمّا أسماه (بتجريد التوحيد)، ويقصد به المعنى الخالص للتوحيد الذي ينتفي أمامه أيُّ شكٍ في بعض التشبيه، يقول عليه السلام «**لا دين إلا بمعرفةٍ ولا معرفة إلا بتصديقٍ ولا تصديق إلا بتجريد التوحيد ولا توحيد إلا بالإخلاص ولا إخلاص مع التشبيه ولا نفي مع إثبات الصفات ولا تجريد إلا باستقصاء النفي كله، إثبات بعض التشبيه يوجب كل التوحيد ببعض النفي دون الكل...**»[3].

وهكذا فقد سلب الإمام عليٌّ عليه السلام عن الله تعالى كلَّ معنًى دالٍّ على التجسيم، إلّا أنَّ نفي الصفات السلبية هذه لا يعني عدم تحققها فيه تعالى وإلا لزم التعطيل، إن وجودها فيه لا يكون بدلالة المفهوم المتكثر، بل باعتبارها متحققةً تحقق الذات الواجبة، فالكبر والعظمة مثلاً، هما بالنسبة إلينا مقدارٌ وكمٌّ ممتدٌّ في الجهات الثلاث طولاً وعرضًا وعمقًا، فيحصل كبير الجسم وعظيمه، أما الله جل شأنه، فهو منزهٌ عن هذه الأبعاد، هو كبيرٌ شأنًا وعظيمٌ قدرًا.

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) شرح نهج البلاغة، ج20، ص227.

(3) ينظر: الحراني، أبو محمد الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، خطبة الإمام في إخلاص التوحيد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1996، ص49-50.

المطلب الثاني / العدل الإلهي:

العدل هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح، ويقابله الظلم، وهو أصل الشقاء والبلاء، والعدل صفةٌ كريمةٌ من صفات الباري جل وعلا، يقول الإمام عليه السلام: «**العدل الذي لا يجور**»[1].

والعدل هو من أميز صفات الله سبحانه وتعالى فلا يصدر عنه ما يتنافى وعدله وإنصافه، بل كل ما في الوجود ينم عن ذلك لمكان اتقائه وكونه على مقتضى العدل ونواميس الصلاح والحكمة والأغراض السامية، فضلاً عن أن العبث يقدح في عدل الله تعالى، واللطف بعباده يلزم عليه عقلاً، إذ لا سبيل إلى الامتثال بأوامره ونواهيه ما لم يعمل على إزالة مختلف العوائق والحواجز المانعة من ذلك حتى لا يكون للعبد حجةً في ترك الامتثال له علماً بأن وضع القوانين والأنظمة من الله ضروريٌّ لمصلحة العباد في الدارين، إذ لا يعقل من الله الخبير اللطيف أن يترك عباده بلا دليل يرشدهم إلى طريق الحق والصواب، فالتكليف حاصل بدليل قول الإمام علي عليه السلام «**الذي خلق الخلق لعبادته، وأقدرهم على طاعته، بما جعل فيهم**».

وهذا المعنى يدخل ضمن باب نظرية المصلحة، القائمة على أساس أن الباري جل شأنه لم يخلق الخلق عبثاً على وجه يخلو من الحكمة، ولم يتركه متخبطاً في معمياته، بل خلق ما خلق على وفق النظام الكلي ومصلحة العباد فضبط أعمالهم وكتب آجالهم في كتابه المبين إلى يوم الدين[2].

وقد أشار أمير المؤمنين إلى هذا المعنى بقوله «**الذي صدق في ميعاده وارتفع عن ظلم عباده وقام بالقسط في خلقه، وعدل عليهم في حكمه**»[3].

---

(1) توحيد الصدوق، ص32.

(2) ينظر: قاسم أحمد جابر، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، ص84.

(3) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج13، ص44.

وتتفرع عن مسألة العدل الإلهي ما تعرف بعلم الكلام بـ(نظرية الحسن والقبح) التي طالما اختلفت المذاهب الكلامية في تفسيرها[1]، وقد تحدث الإمام علي عليه السلام كثيراً، فطالما كان يمدح العقل ويرفع من شأنه ويخاطب الإنسان العاقل بقوله «**كفاك من عقلك ما أوضح لك سبل غيك من رشدك**»[2].

فالعقل قادر على التمييز بين الخير والشر، والحسن والقبح بحكم الفطرة الإلهية، لذلك فقد اعتبره من أبلج المناهج وأقوم المسالك ومن أترشد بغيره، فقد ضل سواء السبيل، يقول عليه السلام «**من أسترشد غير العقل، أخطأ منهاج الرأي**»[3].

المطلب الثالث/ الجبر والتفويض:

تعتبر هذه المشكلة الكلامية من أكثر المشاكل تعقيداً وأوفرها بحثاً ودراسةً، وسميت بمشكلة (القضاء والقدر)، وافترقت المذاهب الإسلامية إزاء هذه المشكلة إلى فريقين: الأول يمثله الجبرية، وعلى رأسهم جهم بن صفوان يقولون: «**إن الإنسان لا يقدر على شيءٍ ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبورٌ في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات...**»[4].

أما الفريق الآخر ويمثله -المعتزلة والأمامية- فيذهب إلى إقرار حرية الإرادة الإنسانية، فقد أتفقوا على أن العبد قادرٌ خالقٌ لأفعاله خيرها وشرها، مستحقٌ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة[5].

أما المذهب الإمامي، فقد سار رجالاته على آراء أئمتهم، حيث يعتبر الإمام عليٌّ عليه السلام أول من خاض فيها من المسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد سلك الإمام



(1) ينظر: د.ستار جبر الأعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، ص376 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ج20، ص65.

(3) المصدر نفسه، ص26.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص87.

(5) المرجع نفسه، ج1، ص45.

سبيل الوسط بين الجبر والتفويض، وقال بالمنزلة بين المنزلتين، ويستشف هذا الأمر من خلال أحاديثَ كثيرةٍ ينفي فيها الإمام القول بالجبر والتفويض، نذكر منها الخبر المروي عنه عليه السلام، حين سأله عباية بن ربعي الأسدي عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل، فقال له الإمام: سالت عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: قل يا عباية، قال: وما أقول؟ قال: إن قلت أنك تملكها مع الله قتلتك، وإن قلت تملكها دون الله قتلتك، قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السلام: تقول تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن يملّكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك والقادر على ما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حين يقولون: لا حول ولا قوة إلا بالله. قال عباية: وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السلام: لا حول عن معاصي الله إلا بعصمة الله ولا قوة لنا على طاعة الله إلا بعون الله، قال: فوثب عباية فقبل يديه ورجليه[1]

ويبين الإمام علي عليه السلام خطورة وأهمية البحث في هذا الموضوع عندما سأله أحدهم عن القدر فقال: «**بحرٌ عميقٌ فلا تلجه..... وبيتٌ مظلمٌ فلا تدخله.... وسر الله فلا تبحث عنه**»[2]، وقوله عندما سأل عن الجبر «**لو كنت مجبوراً ما كنت محموداً على إحسان، ولا مذموماً على إساءة، وكان المحسن أولى باللائمة من المسيء، ثم قال: أصبحت مخيراً فان أقلب السيئة بمكان الحسنة فأنا المعاقب عليها**»[3].

وقد سار أبناء الإمام عليه السلام وأحفاده على نهجه بالاستطاعة، فقد عرف عن الإمام الرضا عليه السلام حين سُئل عن الجبر والاختيار قوله: «**إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا**

(1) الحراني، تحف العقول، ص344.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، ج3، ص6.

(3) شرح نهج البلاغة، ج18، ص227.

يكون» فسئل هل بين الجبر والقدر منزلةٌ ثالثةٌ؟ فأجاب: نعم، أوسع مما بين السماء والأرض[1].

وذلك يعني أن الإمام الباقر عليه السلام ينفي الجبر على الإطلاق، وينفي الاختيار على الإطلاق، ويضعهما على طرفي نقيض، ويحاول أن يجد حلاً وسطاً بينهما أو منزلةً طرفاها متناقضان هما الجبر والاختيار، وهذه المنزلة التي تعبّر عن الحد الأوسط لم يجعلها الإمام معياريةً، بل نسبيةً لقوله أن تلك المنزلة أوسع مما بين السماء والأرض.

وكذلك الإمام الصادق عليه السلام كما كان عند أبيه الباقر، فكان يفضل أوسط الأمور، فقال في الجبر والاختيار: «**إن الله تعالى أراد بنا شيئاً، وأراد منا شيئاً، فما أراده بنا طواه عنا، وما أراده منا أظهره لنا، فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا**». ويضيف الشهرستاني إلى ذلك معلقاً بقوله: «**وهذا قولٌ في القدر هو أمرٌ بين أمرين، لا جبر ولا تفويض**»[2].

ومن هنا سار الإمامية على نهج أئمتهم عليهم السلام وجمعوا بين قدرة الإنسان واختياره في أفعاله وعموم سلطان الله تعالى وتقديره، وذلك بالبناء على كون الإنسان قادراً على الفعل وفاعلاً له باختياره، إلا أنه لا يخرج عن سلطان الله عز وجل، بل هو جل شانه الذي اقدره، وكل ما يفله بأذنه ومشيئته وقضائه وقدره[3].

المطلب الرابع/ المعاد (الثواب والعقاب):

يعتبر هذا المبدأ من الأصول المتفق عليها بين المذاهب الإسلامية من حيث إن الإنسان يثاب ويحاسب على أعماله في الحياة الدنيا، لكن الخلاف بينهم حصل في بعض الجزئيات التي تتفرع عن هذا الأصل ومنها، الحكم على فاعل الكبيرة، هل هو مؤمنٌ أو فاسقٌ، وهو مبحثٌ كلاميٌّ اهتم بمناقشته المتكلمين،

(1) ينظر: د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج1، بيروت، دار الأندلس، 1982، ص178.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، بيروت، دار المعرفة، 1983، ص273.

(3) ينظر: السيد محمد سعيد الحكيم، أصول العقيدة، دار الهلال، ط1، 2006، ص398-402.



وطبيعة الثواب والعقاب هل يقع على النفس الإنسانية فقط، أم أن الحساب يقع على النفس والجسد سويةً وهو مطلبٌ فلسفيٌّ اختلف في تصوره الفلاسفة، وبما أن طبيعة البحث أنَه كلاميٌّ، نعرض موقف الإمام عليه السلام من مسألة الإيمان والثواب والعقاب.

يعرف الإمام علي عليه السلام بأنه «**معرفةٌ بالقلب وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركان**»[1]، وهو المعنى نفسه الذي أخذ به المعتزلة في ما بعد حيث اعتبروا الإيمان الكامل الذي يصح وصف الإنسان به هو القائم على التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، وهذا خلاف ما ذكره المرجئة والأشعرية الذين اعتبروا أن العمل ليس ركنًا من أركانه ولا داخلاً في حقيقته[2].

ويقسم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام المعاصي التي يرتكبها الناس إلى صغائر وكبائر، ثم يربط الأعمال بالثواب والعقاب، والكبيرة هي التي أوعد عليها سبحانه بالعقاب في النار، أما الصغيرة فهي مغفورةٌ، يقول: «**من كبيرٍ أوعد عليه نيرانه أو صغيرٍ أرصد له غفرانه**»[3].

وهناك نوعٌ من الذنوب ما لا يجدي معها فعل شيءٍ من الأعمال الحسنة، ومن مات عليها لا تنفع عبادةٌ حتى ولو أجهد فيها نفسه، بل يكون صاحبها من أهل النار كما يقول الإمام عليه السلام: «**إن من عزائم الله في الذكر الحكيم والتي عليها يثيب ويعاقب، ولها يرضى ويسخط أنه لا ينفع عبداً -وإن أجهد نفسه وأخلص فعله- أن يخرج من الدنيا لاقياً ربه بخصلةٍ من هذه الخصال لم يتب عنها: أن يشرك بالله في ما افترض عليه من عبادته أو يشفي غيظه بهلاك نفسه...**»[4].

---

(1) نهج البلاغة، ج19، ص51.

(2) الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة، دار القلم، بيروت، ط1، 1978، ص220.

(3) نهج البلاغة، ج1، ص117.

(4) المصدر نفسه، ج9، ص160.

ويقسم الإمام عليٌّ عليه السلام الظلم إلى ثلاثة أنواعٍ:

- ظلم لا يغفر كالشرك بالله.
- وظلم يغفر كظلم العبد نفسه إما بالشح عليها أو بتمكينها من الشهوات واسترسالها فيها.
- وظلم لا يترك كظلم العباد بعضهم بعضاً، وهذا من أشنع ألوان الظلم وأفحشها، لأن الظالم كافرٌ بالله وبالناس جميعاً.

فالشرك يعده الإمام من الكبائر غير المغفورة لمن قضى عليها، أما دون ذلك فيجوز غفرانه من الله لجوده وكرمه وفضله، وهذا يعني أنّ الإمام عليًّا ينفي الإحباط بمعنى أن المعاصي تذهب بالحسنات، لأن الإحباط بهذا المعنى يؤدي إلى الخلف بوعده ووعيده، إذ إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وأوعد العاصين بالعقاب، فإذا كان الإحباط بطل الثواب على الطاعات وهذا ظلمٌ، والقرآن يثبت أن الله لا يظلم مثقال ذرةٍ[1].

أما موقفه من فاعل الكبيرة، فيمكن تحديده وفقاً لموقفه من الإيمان الداعي إلى اعتبار العمل ركناً أساسيّاً فيه بحثٌ لا يكون العاصي مؤمناً لتوقفه في أمر الله، كما لا يكون كافرًا لإقراره بالله ورسوله، لذا فقد جعله في منزلةٍ وسطى بين الكفر والإيمان، وهذا المعنى ينسجم مع دعوته عليه السلام إلى سلوك السبيل الوسط لكونه الصراط المستقيم الذي أمر به عباده بقوله عز وجل ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ..﴾[2]، وقوله جل وعلا ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[3].

وما أُثر عن النبي قوله «**خير الأمور أوساطها**»[4].

(1) ينظر: الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، ص97.

(2) سورة الأنعام، الآية 153.

(3) سورة البقرة، الآية 143.

(4) نهج البلاغة، ج1، ص273.



الخاتمة

بعد العرض السابق لبعضٍ من الموضوعات الكلامية التي تعرّض لها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ، يمكن لنا القول أن الإمام عليه السلام هو أول من حدد وناقش موضوعات هذا العلم لا المعتزلة، بدليل أننا نجد العديد من هذه الموضوعات قد ناقشها الإمام في معظم كتبه والتي أصبحت في ما بعد أصولاً عند المذاهب الكلامية، ومنها التوحيد والعدل والمعاد، والمنزلة بين المنزلتين.

حيثُ نجده عليه السلام في مجال معرفة الله تعالى وتوحيده، قد حدد مجموعةً من الأدلة التي أثبت بها وجود الباري عز وجل، ومنها دليل الوجود ودليل الحركة، ودليل النظام والعناية، ويكون بذلك قد سبق فلاسفة ومتكلمي الإسلام بذلك، فضلاً عن توحيده الخالص لله وحديثه عمّا أسماه ب(تجريد التوحيد)، حيث نفى الإمام كل صفةٍ من شأنها أن تقود إلى التشبيه والإخلال بمقام الألوهية، وكذا الحال في سائر المباحث الكلامية الأخرى.

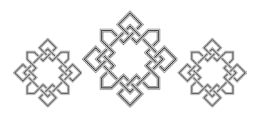
وبذلك أستطاع الإمام عليٌّ عليه السلام أن يؤسس لمنظومة كلاميةٍ كاملةٍ سار عليها من بعده أحفاده الأئمة عليهم السلام ، وامتدت في ما بعد عند علماء ومتكلمي المذهب الامامي، الذين جعلوا منها منطلقاً لتأسيس علم الكلام الإمامي.

قائمة المصادر

* القرآن الكريم

1. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج10، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، بيروت، 3ط، 1979.
2. ابن خلدون، عبد الرحمن بن أحمد، المقدمة، ج3، تحقيق وتقديم: علي عبد الواحد وافي، (3 مجلدات)، دار النهضة المصرية، 1979.
3. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام (ج-1ج-2ج3)، دار النهضة العربي، بيروت، ط5، 1985.
4. الأعرجي، د.ستار جبر، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بغداد، 2008.
5. الشابي، د. علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار المدار الإسلامي، ط1، ليبيا، 2002.
6. الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج1، بيروت، دار الأندلس، 1982..
7. الطالبي، د. عمار، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (بلا.ت).
8. أمين، د.أحمد، ضحى الإسلام، ج3، ط6، القاهرة، 1962.
9. البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، المطبعة الحيدرية، طهران، ط1، ج4، 1387ه..
10. إبراهيم مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1944.
11. التفتازاني، د. أبو ألوفا، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة، 1957.
12. جابر، قاسم حبيب، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987.
13. جابر، د. قاسم حبيب، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.
14. الجرجاني (أبو الحسن علي)، التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.
15. الحراني، أبو محمد الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، خطبة الإمام في إخلاص التوحيد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1996.
16. الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار القلم، بيروت، ط1، 1978.
17. الحكيم، محمد سعيد، أصول العقيدة، دار الهلال، ط1، 2006.
18. الشهرستاني، الملل والنحلج1، بيروت، دار المعرفة، 1983.

19. الشيرازي، مكارم، نفحات الولاية، طهران، قم، ج1.
20. الصدوق، أبو جعفر، التوحيد، دار المعرفة، بيروت، بلا.ت.
21. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، منشورات ذوي القربى، ط.، 1385.
22. الطبرسي، الخبير أبي منصور احمد بن علي، الاحتجاج، ج1، ط1، منشورات الشريف الرضي، 1380ه.
23. الطوسي، أبو جعفر محمد الحسن، الأمالي، ج1، مطبعة النعمان، النجف، 1964.
24. عبد الرازق، مصطفى، تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1959.
25. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1942.
26. غلاب، محمد، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب المصرية، 1947.
27. كاشف الغطاء، الهادي، مستدرك نهج البلاغة، دار الأندلس، بيروت، بلا.ت، ص35.
28. لويس غرديه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ج3، تعليق: د. صبحي السيد، بيروت، 1969.
29. المجلسي، بحار الأنوار، ج3.
30. محمد صالح محمد، مدخلٌ إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001.
31. المظفر، محمد رضا، المنطق، تحقيق: علي الحسيني، قم، طهران.
32. مغنية، محمد جواد: في ظلال نهج البلاغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، د، 1979م، ج3.





تَأْصِيلُ مَقُولَاتُ عِلْمِ الكَلام بِمَقَالَاتِ الإمام عَلي عليه السلام

- أ / سامي سنوسي
- قسم الفلسفة ـ جامعة الجزائر2 (أبو القاسم سعد الله).

تقديم:

إن النّاظر إلى الممارسة الكلامية المتجلية في المجادلات العقدية والمناظرات الدينية من زاوية اكتمالها ورواجها يشهد أنها بلغت ذروتها مع العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، وعهدئذ برز علم الكلام بكل أضلاعه المعرفية، وفرقه العقدية، وكَمُل إذَّاك بالموضوع والمنهج والمصطلح والمقصد، لكن المنطق العقلي والروية الإنسانية توجب أنّ لكل تالٍ مقدَّمًا، ولكل لاحقٍ سابقًا، ولكل نتيجةٍ سببًا، والمقصود هاهنا أن علم الكلام المُكْتَمل هو نتيجةٌ لقواعدَ وأركانٍ تم تأسيسها من قبلُ. إن المتكلمين هندسوا علمهم بناءً على مُسلماتٍ يؤمنون بها يقينًا، ليس هذا فحسب، بل عرض لهم العودة إلى نصوص أئمتهم الكبار، ففي العصر الإسلامي الراشد، شهدت خطب الإمام عليٍّ عليه السلام تنظيراً غزيرًا لأصول الدين، فكانت نصوصه هيولى واجبة الوجود لنشاط أيِّ متكلمٍ مهما كانت فرقته، وبهذا نرى - في تقديرنا - أن التأسيسات الكبرى والرواسي الوتدية لعلم الكلام نستفيدها من كلام الإمام علي عليه السلام. ويكون بذلك من الرجال الأُوَل الذين وضعوا أركان علم الكلام الإسلامي المتمثلة في التوحيد والنبوة والمعاد والإمامة. وبتعبيرٍ إشكاليٍّ: كيف يَعْرِضُ لنا أن نؤصل مقولات علم الكلام في مقالات الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام ؟

أولاً: التـوحيد أو ركن الأركان الكلامية/ العَقدية:

إن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، خطب يوما في الناس يوحد الله (جل وعز) ويصفه وينزهه في كلماتٍ تاماتٍ المعنى، بليغة الحجة، وفي هذه الخطبة جمع أصول علم التوحيد كركن الأركان الكلامية التي أسس عليها المتكلمون علم الكلام الإسلامي مجادلين أصحاب الديانات الأخرى دفاعًا وإقناعًا. يقول أمير المؤمنين في التوحيد: «**مَا وَحّدَهُ مَنْ كيّفَهُ، وَلاْ حَقيقتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ، ولاَ إيَّاهُ عَنَى مَنْ شبَّهَهُ، ولاَ صَمَدَهُ منْ أَشَارَ إليْه وَتَوَهّمَهُ، كُلُّ مَعْرُوف بنفْسه مَصْنُوعٌ، وكُلُّ قَائم في سواه مَعْلُولٌ، فَاْعلٌ لاَ باضْطراب آلَة، مُقَدّرٌ لاَ بجَوْل فكْرَة، غَنيٌّ لاَ باسْتفَادَة، لاَ تَصْحَبُهُ الأَوْقَاتُ، ولاَ تَرْفدُهُ الأَدَوَاتُ، سَبَقَ الأَوْقَاتَ كَوْنُهُ، والعَدَمَ وُجُودُهُ، والابْتدَاءَ أَزَلُهُ، بتَشْعيره المَشَاعرَ عُرفَ أنْ لاَ مَشْعَرَ لَهُ، وبمُضَادّته بَيْنَ الأُمُور عُرفَ أنْ لاَ ضدّ لَهُ، وَبمُقَارنَته بَيْنَ الأَشْيَاء عُرفَ أَنْ لاَ قَريْنَ لَهُ، ضَادَّ النُّورَ بالظُّلْمَة، والوُضُوحَ بالبُهْمَة، والجُمُودَ بالْبَلَل، والحَرُورَ بالْصَّرد، مُؤَلّفٌ بَيْنَ مُتَعَاديَاتها، مُقَارنٌ بَيْنَ مُتَبَايِنَاتهَا، مُقَرّبٌ بَيْنَ مُتَبَاعدَاتها، مُفَرّقٌ بَيْنَ مُتَدَانيَاتهَا، لاَ يُشْمَلُ بحَدٍّ، ولاَ يُحْسَبُ بعَدٍّ، وَإنمَّا تَحُدُّ الْأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَتُشيرُ الْآلاَتُ إلى نَظَائرهَا، مَنَعَتْهَا (مُنْذُ) القدَميَّةَ، وَحَمَتْهَا (قَدُ) الأَزَليَّةَ، وجَنَّبَتْهَا (لَوْلاَ) التَّكْملَةَ، بهَا تَجَلَّى صَانعُهَا للْعُقُول، وَبهَا امْتَنَعَ عَنْ نَظَر العُيُون، لاَ يَجْري عَلَيْه السُّكُوْنُ وَالحَرَكَةُ، وكَيْفَ يَجْري عليه مَا هُوَ أَجْرَاهُ، وَيَعُودُ فيه مَا هُوَ أَبْدَاهُ، وَيَحْدُثُ فيه مَا هُوَ أَحْدَثَهُ، إذًا لتَفَاوَتَتْ ذَاتُه، وَلَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ، ولاَمْتَنَعَ منَ الأَزَل مَعْنَاهُ، وَلَكَانَ لَهُ وَرَاءٌ إذْ وُجدَ لَهُ أَمَامٌ، وَلاَلْتَمَسَ التَّمَامَ إذْ لَزمَهُ النُّقْصَانُ، وإذًا لَقَامَت آيَةُ المَصْنُوع فيه، وَلَتَحَوَّلَ دَليْلاً بَعْدَ أَنْ كَاْنَ مَدْلُولاً عَلَيْه، وَخَرَجَ بسُلْطَان الامْتنَاع منْ أَنْ يُؤثّرَ في غَيْره، الّذي لاَ يَحُولُ وَلاَ يَزُوْلُ، وَلاَ يَجُوزُ عَلَيْه الأُفُوْلُ، لَمْ يَلدْ فَيَكُوْنَ مَوْلُودًا، وَلَمْ يُوْلَدْ فَيَصيرَ مَحْدُوْدًا، جَلَّ عَن اتّخَاذ الأَبْنَاء، وَطُهّرَ عَنْ مُلاَمَسَة النّسَاء، لاَ تَنَالُهُ الأَوْهَامُ فَتُقَدّرَهُ، ولاَ تَتَوَهَّمُهُ الفطَنُ فَتُصَوّرَهُ، وَلاَ تُدْركُهُ الحَواسُّ فَتُحسَّهُ، ولاَ تَلْمَسُهُ الأَيْدي فَتَمَسَّهُ، لاَ يَتَغيَّرُ بحَالٍ، وَلاَ يَتَبَدَّلُ في الأَحْوَال، وَلاَ تُبْليه اللَّيَالي وَالأَيَّامُ، وَلاَ**

يُغَيِّرُهُ الضِّيَاءُ وَالظَّلَامُ، وَلاَ يوصَفُ بِشَيْءٍ مِنَ الأَجْزَاءِ، وَلاَ بِالْجَوَارِحِ وَالأَعْضَاءِ، ولاَ بِعَرَضٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ، ولاَ بِالغَيْرِيَّةِ وَالأَبْعَاضِ، ولاَ يُقَالُ لَهُ حَدٌّ وَلاَ نِهَايَةَ، ولاَ انْقِطَاعَ وَلاَ غَايَة، ولاَ أَنَّ الأَشْيَاءَ تَحْوِيْهِ، فَتُقِلَّهُ أو تَهْوِيه، أو أَنَّ شَيْئاً يَحْمِلُه فَيُمِيلَهُ، أو يُعدِّلَهُ، لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوالِجٍ، وَلاَ عَنْهَا بِخَارِجٍ، يُخْبِرُ لاَ بِلِسَانٍ وَلَهَوَاتٍ، وَيُسْمِعُ لاَ بِخُرُوقٍ وأَدَوَاتٍ، يَقُولُ وَلاَ يَلْفِظُ، وَيحفَظُ وَلاَ يَتَحَفَّظُ، وَيُرِيدُ وَلاَ يُضْمِرُ، يُحِبُّ وَيرْضَى مِنْ غَيْرِ رِقَّةٍ وَيُبْغِضُ وَيَغْضَبُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ، يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُون، لاَ بِصَوْتٍ يَقْرَعُ، وَلاَ بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ، وَإِنَّمَا كَلاَمُه سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ، وَمثَّلَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِناً، وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِياً. لاَ يُقَالُ كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، فَتَجْرِي عَلَيْهِ الصِّفَاتُ المُحْدَثَاتُ، ولاَ يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ فَصْلٌ، وَلاَ لَهُ عَلَيْهَا فَضْلٌ، فَيَسْتَوِيَ الصَّانِعُ وَالْمَصْنُوعُ، وَيَتَكَافَأَ الْمُبْتَدعُ وَالْبَدِيعُ، خَلَقَ الخَلاَئِقَ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ خَلاَ مِنْ غَيْرِه، وَلَمْ يَسْتَعِنْ عَلَى خَلْقِهَا بِأَحَدٍ مِنْ خَلقِه..»[1].

في هذه الخطبة العظيمة نلتمس الأساسيات الكبرى لعلم الكلام، ونقف في الآن ذاته على مقولات قاعدة التوحيد، بوصفها أكبر قاعدةٍ تأسس عليها هذا العلم وتَقعّد، أو هي قاعدة القواعد وركن الأركان العقدية، وقد شاع في علم الكلام - زمن رواجه-البحث في مسألتين مفصليتين، الأولى هي البحث في ذات الله (سبحانه) والثانية هي البحث في صفاته، وفي نص الخُطبة نستفيد كلامًا بليغًا بشأن هاتين المسألتين وفي ما يلي نستشهد على ذلك.

1 - قوة المُعجم الكلامي وغزارة معانيه:

-إن خطب الإمام علي عليه السلام، تمتاز ببلاغةٍ كلاميةٍ منقطعة النظير، ولا نكابر إن قلنا أنه ليس ثمة من العرب الأُوَل من بلغ مبلغه في صناعة الخطابة، عبارةً وإشارةً، وتأثيراً في السامع وإقناعا، فكلامه عليه السلام يكاد يكون من وحيٍ غيبيٍّ يشبه وحي النبوة، وليس في ذلك عجبٌ وهو ابن عم النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وآله وسلم،

(1) الإمام علي: نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، مراجعة: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، 2010، ص 208، 209، 210.

وهاهنا نبين غزارة مقولاته الكلامية، والظاهرة في ثنايا الخطبة، وبذلك يكون إمام الكلام الإسلامي والواضع الأكبر لمصطلحاته، والمُهندس البارع الحكيم لأضلاعه المنهجية والمعرفية وفي ما يلي نقف على ما تيسر منها.

أ - مقولة التوحيد:

لقد بدأ أمير المؤمنين عليه السلام خُطبته بمقولة التوحيد، فقال: «**ما وحّدهُ من كيّفه**» وهنا بيانٌ ساطعٌ على كون ذات الله (جل وعز) مُتنزهةً عن الكيفيات، فهو ليس بكيفٍ، يعني ليس له كيفيةٌ يكيف فيه وبه، «**والغرض بالتوحيد هو تفرّده (عز وجل) بصفاتٍ لا ثاني له في استحقاقها، ولكن لا يتم هذا دون العلم بحدوث الأجسام وحاجتها إلى مُحدث، وإثباته جل وعز محدثا لها دون غيره، ثم بيان الصفات التي تثبت لذاته وما يستحيل عليه، فيجب أن نعرف هذه الجملة أولًا، وإذا ثبت هذا فقد عُرف التوحيد**»[1].

فالتوحيد في علم الكلام هو توحيد الذات الإلهية وتنزيهها عن النظير والشبيه، وتقديسها بصفاتٍ لا تليق إلا بذاتٍ مُفارقةٍ لعالم المواد أو المُحدثات من لدنه (جل وعز) وقد سبق للإمام علي عليه السلام الابتداء بها، وبذا يكون مؤصلًا لمقولاته الكبرى ومنها مقولة التوحيد، وعليه فلا مناص للمتكلمين من بعده من العودة إلى خطبه والتأسيس عليها.

ب-مقولتا العلة والمعلول:

بعد إشارة الإمام عليه السلام إلى حقيقة الذات الإلهية، ونفي التشبيه وإثبات الصمدية، أرسى قاعدةً كبرى في أصول علم الكلام الإسلامي وهي: «**كلُّ قائمٍ في سواه معلولٌ**»، وفي هذه القاعدة نشرح معنى العلة المقابلة للمعلول، والعلة في العموم هي «**ما يجب وجود المعلول عندها**»[2]، إذًا فالمعلول كل ما ليس بعلةٍ

(1) محمد قائمي وآخرون، معجم المصطلحات الكلامية، المجلد الثاني، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، مادة، التوحيد، ص 229.

(2) معجم المصطلحات الكلامية، المرجع السابق، ص 84.



والعلة كل ما ليس بمعلولٍ، وتعد عبارة الإمام هنا مترجمة لقياسٍ منطقيٍّ بالقوة، ويمكننا أن نُحلله ونقرأه كما يلي:

كل قائم في سواه معلولٌ (تُعكس إلى) كلُّ معلولٍ قائمٌ في سواه. ولم نقل: بعض المعلول قائمٌ في سواه، بحكم أن القضية الكلية الموجبة عند المناطقة تعكس في الحالة العامة إلى جزئيةٍ موجبةٍ، وهذا لمراعاة قاعدة الاستغراق التي تنشأ نتيجة إصدار الحكم من المتكلم ومدى شموليته لأفراد الموضوع والمحمول، «**فالعكس يجري فيه التبديل بين حدّي القضية، فيضع المحمول بدل الموضوع، والموضوع بدل المحمول في القضايا الحملية**»[1]، ولما نتأمل عبارة الإمام عليٍّ عليه السلام هاهنا نجده لم يترك فردًا من أفراد الموضوع أو المحمول إلا واستغرقه الحكم، وبذا فقد وقعت عبارته هذه في حيز العبارات المنطقية الخاصة، في الاستدلال العكسي هنا، كنحو قولنا: كل خالقٍ إلهٌ، فينتج في العقل أن كلَّ إلهٍ خالقٌ، مباشرةً دون تروٍّ عقليٍّ، وينتج أيضا من ذلك المتقابلات المنطقية الأخرى وهي من وحي اللغة البلاغية، فلا مخلوق بإلهٍ، ولا مخلوقَ هو بخالقٍ، وهلم جرًّا من الاستنتاجات المنطقية والبلاغية.



ويكننا إصدار قياسٍ آخر على حدّ قولنا:

- كل المحدثات قائمةٌ في سواها.
- كل المحدثات معلولةٌ.

هذا القياس المنطقي هو الاستدلال غير المباشر من الضرب الأول «**ويتألف من صغرى وكبرى موجبتين وكُلّيتين لينتج موجبةً كليةً وصورته:إذا كان كل (ج ب)، وكل (ب أ)، بالضرورة أو بغير الضرورة، كان (ج أ)، ومثالنا: كل إنسانٍ حيوانٌ، وكل حيوانٍ متحركٌ، فينتج: كل إنسانٍ متحركٌ**»[2]، هذا استدلالٌ أوّلٌ؛ وقد

(1) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط10، بيروت، 2009. ص 177.

(2) فلاح العابدي: لباب المنطق، ومضات للترجمة والنشر، ط1، بيروت، 2018، ص 196.

يتسنى أن نستدل بالعكس المستوي لموقع الموضوع والمحمول في عبارة الإمام عليه السلام، فيكون على الصورة التالية: كل قائمٍ في سواه معلولٌ.

إن هذا الاستنتاج المنطقي كاملٌ، كون القضايا التي ينطلق منها كاملةً وكليةً، فالقضية الأولى هي عبارةٌ للإمام عليه السلام، ومن حكمته أنه قال: «**كل قائمٍ في سواه معلولٌ**» لتكون الاستدلالات كثيرةً، إن على المستوى اللغوي، أو على المستوى المنطقي، أو على المستوى العقدي وهو الأهم، إذًا نستفيد أن كلام الإمام شديد الدقة، وليس مجردَ كلامٍ شاعريٍّ أو خَطَابيٍّ. ومن تحليلنا لمقولتي العلة والمعلول فقهنا بعمقٍ مدى اصطلاحاته الكلامية وقوتها المنطقية، ومجازاتها البلاغية، وصرامتها العقدية. والعلة والمعلول من أكبر المقولات التي شهدناها عند المتكلمين ولنا أن نستشهد على ذلك بقول القاضي عبد الجبار المعتزلي مُصنف كتاب «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**»، يقول: «**ولا يصح أن يقال: إن العلة قديمةٌ، وإن كانت توجب حدوث الحوادث، لاستحالة وجودها، لم تزل، وذلك لأن كل ما أحال المعلول، يحيل وجود العلة على الوجه الذي يوجبه، فإذا استحال وجود الحوادث فيما لم يزل فيجب استحالة وجود العلة فيما لم يزل**»[1]، وهاهنا نفى القاضي عبد الجبار إلحاق صفة القدم بالعلّة، لأن ذلك يحيل المعلولات بها زمانًا، مع أن العلة الأولى لانهاية لزمانها في الأزل، فهي أزليةٌ ولمّا نُجوّز أنها تتقدم المعلولات المحدثة ــ على الرغم من صحة ذلك في كلام القاضي - نحدُّها حيّزًا زمانيًّا، كقولنا العلة تتقدم المعلولات المحدثة، وهذا هو عموم معنى قوله في القدم، فانظر إذًا أيّ كلامٍ دقيقٍ كان الإمام عليٌّ عليه السلام ينطق به على مسامع الناس؟ وكأنه هندس الأضلاع الكبرى لعلم الكلام مشيراً إلى مقولاته المفصلية، ويكون بذلك الواضع الأول لمعالمه الأساسية التي بُني عليها في ما بعد وشهد كماله وذروته.

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جزء المخلوق، تقويم: إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، دط، دت، ص 98.

ج - مقولتا الأزل والقدم:

نقرأ في خطبة الإمام عليه السلام السابقة قوله: «**سبق الأوقات كونه والعدم وجوده**» ونقرأ أيضًا: «**لا يجري عليه السكون والحركة، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه، إذًا لتفاوتت ذاته، ولتجزّأ كنهه، ولامتنع من الأزل معناه**»، في هذه العبارات البليغة المعنى، نقف على مقولتين كلاميتين هما مقولة: «**الأزل**» و»القدم»، وهما من صميم المقولات الكلامية والفلسفية على حدٍّ سواءٍ، إذ الأزل هو: «**عبارةٌ عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنةٍ مقدرةٍ غيرِ متناهيةٍ في جانب الماضي**»[1] والماضي هاهنا مجازٌ فقط لأن الأزل الخاص بالذات الإلهية المقدسة لا يحكمه زمانٌ إذ هو خالق الزمان وبارئه، أما الأزلي فهو» الذي لم يكون ليسًا، والذي ليساً لا علة له في الوجود، والأزلية هي كون وجوده (الباري تعالى) غير مستفتحٍ»[2].

إذًا؛ في هذه العبارات تقعيدٌ أساسيٌّ لعلم الكلام الإسلامي في ما بعد للتفريق بين ما هو قديمٌ وأزليٌّ وبين ما يفارق الأزلية والقدمية، فالله (تعالى جدّه) أزليٌّ فلا قبْل ولا أول له، فهو الأول، ولا يتقدمه مُتقدمٌ لا عدمٌ ولا موجودٌ، فهو الأول. وصدق كلام أمير المؤمنين إذ استوحاه من قوله سبحانه في آية الأزلية: قال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد:3).

د - مقولة الكلام الإلهي:

من صميم كلام الإمام أنه أشار إلى قضيةٍ مفصليةٍ مهمةٍ للغاية، ومنها وحولها يعيد الكثير من المؤرخين والباحثين نشأة علم الكلام الإسلامي، وهي قضية الكلام الإلهي، فنقرأ من كلامه قوله: «**يقول (الله جل وعز) لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوتٍ يُقرع، ولا بنداء يُسمع، وإنما كلامه سبحانه فعلٌ منه أنشأه، ومثّله لم يكن من قبل ذلك كائنًا، ولو كان قديمًا لكان إلهاً ثانيًا**».

(1) معجم المصطلحات الكلامية. المرجع السابق، ص 89.

(2) المرجع نفسه: ص 89.





في العبارة الخالدة تأسس الجدل الكلامي حول الكلام الإلهي أمخلوقٌ هو أم غير مخلوقٍ؟ وبعبارةٍ كلاميةٍ، هل كلام الله قديمٌ أزليٌّ أم محدثٌ؟ وفي هذا الإشكال انشطرت فرق الأمة الإسلامية إلى قسمين، قسمٌ يرى أن كلام الله تعالى مخلوقٌ ومحدثٌ لا يشارك الله في قدمه وأزليته، وتعدّ فرقة المعتزلة المتصدر والمؤسس الأمامي الأكبر لهذا الاتجاه العقدي، وهنا يقول القاضي عبد الجبار جامعًا لآراء شيوخ الاعتزال: «**ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوقٌ محدثٌ مفعولٌ، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عز وجل، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادرٌ على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبرٌ به وقائلٌ وآمرٌ وناهٍ من حيث فعله، وكلهم يقول: «إنه عز وجل متكلمٌ به»**»[1].

أما الفرقة التي تصدرت القول بأن الكلام الإلهي مخلوقٌ فهي فرقة السُّنة التي تطورت في ما بعد وشهدت ذروتها في تأسيس فرقة الأشاعرة، باتت الضد الأكبر لفرقة المعتزلة، فهي ترى أن الكلام «**أزليٌّ نفسانيٌّ، ليس بحروفٍ ولا أصواتٍ، وهو - مع ذلك - ينقسم بانقسام المتعلقات، مغايرٌ للعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات**»[2]، وللعلم فإن جمهور الأشاعرة يرون أن صفات الله تعالى مغايرةٌ لذاته سبحانه، ومنها العلم والقدرة والإرادة والكلام وغيرها، فوُصفوا إذّاك بالمشبهة لوقوعهم في التشبيه بين الله (جل وعز) والمحدثات من مخلوقاته، أما المعتزلة فترى أن الصفات هي عين الذات وبهذا فقط يكون التنزيه، ويقول الغزالي: «**كلام الله صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذات الله تعالى ليس بحرفٍ ولا صوتٍ**»[3].

وبالجملة نستطيع القول أن الإمام عليًّا عليه السلام بين بصريح العبارة أن كلام الله فعلٌ منه سبحانه، وليس البتة يساوقه في القدم والأزلية وإلا فإنه سيكون ثمة

(1) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، جزء خلق القرآن، ص 3.

(2) الآمدي سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971، دط، ص 88.

(3) الغزالي أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد، ضبط وتقديم: موفق فوزي الجبر، الحكمة للطباعة والنشر، ط1، 1994، ص 116.

أزليان الله وكلامه، ومحال أن يكون هناك أزليان إذ الأزلي واحدٌ وخالقٌ كما تقدم في مقولتَيِ العلة والمعلول؛ فكان الإمام المؤسس الأول لقاعدة الكلام الإلهي المخلوق وغير الأزلي وليس ثمة داعٍ للقول بأن المؤسس هم المعتزلة، بل إنهم استوحوا ذلك من كلامه عليه السلام، فشهد علم الكلام الإسلامي ذروته معهم أما الأصول الكبرى فتعود لكلامه العقدي الصارم والبليغ.

وبلغةٍ أخرى نستنتج أن أقرب الفرق العقدية إلى كلام الإمام علي عليه السلام هي الفرقة الآخذة بحجة العقل بامتيازٍ، وهم المعتزلة، وشهادة ذلك اتفاق كلامهم في الكلام الإلهي مع كلامه، أما أبعد الفرق فهم عموم أصحاب النقل وأهل السنة والأشاعرة بالخصوص، وشهادة ذلك مخالفة كلامهم لكلامه في أكثر الأصول ومنها إشكال الكلام الإلهي، وبهذا التحليل نستفيد أن الإمام عليه السلام أسس وقعد ووضع دعائمَ مركزيةً لعلم الكلام الإسلامي، مُشيدًا في الآن ذاته لأصول الفرق الكلامية بشتى توجهاتها ورؤاها. فيكون بذلك الإمام والأب العقدي لعلم الكلام والعقيدة الإسلامية من الناحية الجدالية، والهندسة التحاورية الخطابية، وليس من الجانب النصي والنقلي لأن ذلك اكتمل برنامجه في كتاب الله أولا وسنة رسوله الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم. وبالجملة هذا ما أردنا إيراده من مقالاتٍ ومقولاتٍ مستوحاةٍ من خطب أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام في التوحيد وفي ما الذي يُعدُّ القاعدة الكبرى والركن الركين في علم الكلام الإسلامي. وفي ما يلي نستشهد ونستدل على إماميته وأسبقيته عليه السلام في هندسة ركن النبوة وما يجري مجراها، وهي الأساس الثاني لعلم الكلام والعقيدة والمتصل مباشرةً مع التوحيد كأساسٍ أوّلَ.

ثانيا: النبوة أو الركن الثاني:

النبوة مقولةٌ أساسيةٌ في علم الكلام، وهي الركن الركين الذي يأتي بعد الإيقان بالتوحيد، فلا توحيد إلا بنبوةٍ، ولا نبوة إلا بالتوحيد، ونجد ــ ونحن نقرأ ــ خطب الإمام عليه السلام إشاراتٍ كثيرةً وعباراتٍ بليغةً تعبّر عن الرسل والأنبياء وما

يلحق لهم من مقولاتٍ كالوحي والمعجزات والكرامات، وهي كلها من صميم الهندسة الكلامية الإسلامية في مبحث النبوة، المبحث الاساس الذي خصّه المتكلمون أيما اختصاصٍ، ومما أورده الإمام في الرسل أنه قال: «**بَعَثَ اللهُ رُسُلَهُ بِمَا خَصَّهُم بِهِ مِنْ وَحْيِهِ، وَجَعَلَهُم حُجَّةً لَهُ عَلَى خَلْقِهِ، لِئَلَّا تَجِبَ الحُجَّةُ لَهُمْ بِتركِ الْإِعْذَارِ إِلَيْهِم. فَدَعَاهُم بِلِسَانِ الصِّدْقِ إلى سَبِيلِ الحَقِّ، أَلَا إِنَّ اللهَ قَدْ كَشَفَ الخَلْقَ كَشْفُهُ، لَا أَنَّهُ جَهِلَ مَا أَخْفَوْهُ، مِنْ مَصُونِ أَسْرَارِهِ، وَمَكْنُونِ ضَمَائِرِهِم، وَلَكِنْ لِيَبْلُوَهُم أَيُّهُم أَحْسَنُ عَمَلاً، فَيَكُونَ الثَّوَابُ جَزَاءً، وَالعِقَابُ بَوَاءً**»[1].

في هذا المقطع القليل الكلمات، الواسع الدلالات، نستفيد مقولاتٍ مركزيةً من صميم التأسيسات الأولى لعلم الكلام الإسلامي في مبحث النبوة، ونستدرك ما يلي:

1 - مقولة النبوة:

النبوة مقولةٌ أساسيةٌ في علم الكلام القديم، وبها يستكمل إيضاح التوحيد والبرهان عليه، فما من نبيٍّ صادقٍ إلا وأُفيض عليه من كلام الله الواحدِ الأَحَدِ، إذًا فالتطابق شديد التوافق بين التوحيد والنبوة، وكانت النتيجة هي التزام النبوة بالمعجزات، وقد قال في ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي: «**وقوع البعثة ويدخل في ذلك الكلام في المعجزات الدالة على نبوتهم، والكلام في صفاتها وكيفية دلالتها، واختصاص الأنبياء بها، وما يجوز فيها، وما لا يجوز، ويدخل في ذلك صفة المبعوث، وما يبين به من غيره، في أحواله، التي يجب أن يكون عليها، أو لا يجب ولا يجوز**[2]. **ويردف على هذا الكلام الشهرستاني في مصنفه** «**نهاية المرام في علم الكلام**»، وهو كتابٌ جمع فيه مقالات المتكلمين وأصحاب الديانات الأخرى من معتنقي الشرائع السماوية والتدينات الأرضية، يقول في النبوة: «**وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الأنبياء** عليهم السلام**، صارت البراهمة**

(1) الإمام علي: نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 159.

(2) القاضي عبد الجبار: باب النبوات والمعجزات، المصدر السابق، ص7.

والصابئة إلى القول باستحالة النبوات عقلاً، وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة إلى القول بوجوب وجود النبوات عقلاً، من جهة اللطف، وصارت الأشعرية وجماعة من أهل السنة إلى القول بجواز وجود النبوات عقلاً ووقوعها في الوجود عيانًا، وتنتفي استحالتها بتحقيق وجودها كما ثبت تصورها بنفي استحالتها»[1].

كل هذه الأبجديات الكلامية والعقدية، أشار إليها الإمام، ألم تر كيف ابتدأ كلامه ببعثة الرسل وما خص الله (تعالى) هؤلاء الرسل من صفاتٍ تليق بمقام الوحي؟

2 - مقولة الوحي:

قال الإمام عليٌّ عليه السلام أن الأنبياء خصهم الله (تعالى) برسالة الوحي، فدرجتهم درجة العلم، والعلم صفةٌ ذاتيةٌ لله (جل قدره)، وبتخصيص الأنبياء بالعلم الغيبي ينبو الأنبياء عن البشرية بدرجاتٍ، وفي هذا قال الله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا 26 إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا 27 لِّيَعۡلَمَ أَن قَدۡ أَبۡلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمۡ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيۡهِمۡ وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا﴾ (الجن: 26-28)، وفي تفسير هذه الآية قال الزمخشري صاحب الكشاف: «**تبيين لمن ارتضى يعني: أنه لا يطّلع على الغيب إلا المرتضى الذي هو المصطفى للنبوة خاصّةً، لا كل مرتضى، وفي هذا إبطالٌ للكرامات لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين، فليسوا برسلٍ**»[2].

فالرسل والأنبياء هم خيرة البرية لأن الله (تبارك وتعالى) اصطفاهم لحمل أمانة الغيب والمتمثلة في الرسالة الإلهية الحاملة لتعاليم الشرائع بصورةٍ كاملةٍ، وكذا الحاوية لأخبار الغيوب فتكون بذلك حجةً في ذاتها مضافًا إليها النبي المصطفى كحجةٍ أخرى، وبهذا تؤصل مقالات علماء الكلام بأقوال أمير المؤمنين الذي لم يفته أن يشير إلى فضل النبوة ومكانة الأنبياء.

(1) نهاية المرام في علم الكلام: المصدر السابق، ص 410.

(2)الزمخشري: تفسير الكشاف، تخريج وتعليق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط3، بيروت، 2009، ص، 1149.



3 - مقولة الخاتمية:

لقد عرض للإمام عليٌّ عليه السلام أن يذكّر الناس بالنبوة الخاتمة، وصفات الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم فقال في إحدى خطبه: «**أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ، وَطُولِ هَجْعَةٍ مِنَ الأُمَمِ، وَاعْتِزَامٍ مِنَ الْفِتَنِ، وَانْتِشَارٍ مِنَ الأُمُورِ، وَتَلَظٍّ مِنَ الحُرُوبِ، وَالدُّنْيَا كَاسِفَةُ النُّورِ، ظَاهِرَةُ الغُرُورِ، عَلَى حِينِ اصْفِرَارٍ وَرَقِهَا، وَإِيَاسٍ مِنْ ثَمَرِهَا، وَاغْوِرَارٍ مَنْ مَائِهَا**»[1]. وبتأملنا البسيط لهذه العبارات المحكمة العبارة، والسديدة الإشارة، نستفيد أنّ الإمام عليًّا عليه السلام بين للناس أن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم تجلت معالم خاتميته في القرآن أولاً، وسنن الأكوان تاليًا، ففي القرآن قال الحق تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: 40)

أما في الأكوان فيمكننا قراءته في ثنايا الصور البلاغية البائنة في عباراته الدقيقة، فعندما يقول أن النبوة الخاتمة ساوقت وتزامنت مع كسوف نور الدنيا، يعني هذا كنايةً عن أفول الدنيا ومشارفتها على الفناء، وقروب يوم القيامة، وفي ذلك كنايةٍ أخرى لما قال باصفرار ورقها ويأسٍ من ثمرها، واصفرار الورق كنايةٌ عن نهاية فصول السنة، فلا ورق أخضر يُنتظر، ولا زهر يكون، ولا ثمر يجنى بعد ذلك، وهنا في الآن ذاته إعلانٌ عن تشبيهٍ للدنيا بشجرةٍ تستقي من ماء الأرض وتنعش البشرية بثمارها، ألم تسمع قوله عليه السلام: «**وإياسٍ من ثمرها، واغورارٍ من مائها**»، فأيُّ بلاغةٍ وأيُّ تشبيهٍ وأيُّ كنايةٍ،؟ شبه بها الإمام عليٌّ علامات نهاية الدنيا وأفولها، وتوجت كل هذه الأمارات بالنبوة المحمدية التي بينت نهاية الدنيا، وهاهنا بيانٌ ساطعٌ على إشارة الإمام عليه السلام إلى الخاتمية التي كانت من المقولات الكلامية في النبوة الخاصة برسالة الإسلام.

(1) الإمام علي، نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 99.

ثالثا: المَعَادُ أو الركن الثالث:

كما بين الإمام عليٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ركن التوحيد وركن النبوة، وبهما أصّل علماء الكلام مقالاتهم العقدية، راح تاليًا يقف على بيان مسألة المعاد التي تعدّ من الأجزاء الرئيسية في مباحث علم الكلام، أو نقول بأن المعاد من موضوعات علم الكلام المهمة والضرورية، وفي ما يلي نورد خطبةً للإمام أوضح فيها رحلة المعاد البشري إلى العوالم الأخرى، بدءًا بالموت ونهايةً بالحياة الأبدية، إما في شقاوة لا يعلمها سوى الله (تعالى) وإما في نعيم لا يعلمه سواه. فيقول: «**فَلَمْ يَزَل المَوتُ يُبالِغُ في جَسده حَتَّى خَالَطَ لِسَانُهُ سَمْعَهُ، فَصَارَ بينْ أَهْله لاَ يَنْطِقُ بلِسَانه، وَلاَ يَسْمَعُ بِسَمعِه، وَيُرَدِّدُ طَرْفَه بِالنَّظَر في وُجُوههم، يَرَى حَرَكَات أَلْسِنَتِهم، وَلاَ يَسْمَعُ رَجْعَ كَلاَمِهم، ثُمَّ ازْدَاد المَوتُ الْتيَاطاً به، فَقُبِضَ بَصَرُهُ كَمَا قُبِضَ سَمْعُهُ، وَخَرَجَت الرُّوحُ مِنْ جَسَده، فَصَارَ جيفَةً بَين أَهْله، قَد أُوحِشُوا منْ جَانبه، وَتَبَاعَدُوا منْ قُرْبِه، لاَ يُسْعِدُ بَاكيًا، ولاَ يُجيبُ دَاعِيًا، ثُمَّ حَمَلُوهُ إلى مَخَطٍّ في الأَرْض، فَأَسْلَمُوهُ فيه إلى عَمَله، وَانْقَطَعُوا عَنْ زَوْرَته. حَتَّى إِذَا بَلَغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ، والأَمْرُ مَقَاديرَهُ، وَأُلْحقَ آخرُ الخَلق بِأَوَّله، وَجَاءَ من أَمر اللهِ مَا يُريدُه، مِنْ تَجْديدِ خَلْقه، أَمَادَ السَّمَاء وَفطرَهَا، وَأَرَجَّ الأرض وَأَرْجَفَهَا، وَقَلعَ جبَالَهَا ونَسَفَهَا، وَدَكَّ بَعْضَها بعْضًا مِن هَيبَة جَلالَته وَمَخوف سَطْوته، وَأَخرجَ مَن فِيها، فَجَدَّدَهم بَعدَ إخْلاَقهم، وَجَمَعهم بعد تَفرُّقِهم، ثُمَّ مَيَّزَهُم لِمَا يُريدُ مِن مَسْأَلَتهم عَن خَفَايا الأَعْمال، وَخَبَايَا الأفعَال، وَجعلَهم فَريقين: أَنْعمَ عَلى هَؤلاء، وانْتقم مِن هَؤلاء. فَأَمَّا أَهْلُ طاعته فَأَثَابَهُم بجوَاره، وَخَلَّدهُم في دَاره، حَيثُ لاَ يَظعن النُّزَّال، وَلا تَتغيرُّ بهم الحَالُ، وَلاَ تَنُوبُهُم الأَفْزاعُ، ولاَ تَنالُهم الأَسْقامُ، ولاَ تَعرضُ لهم الأَخْطارُ، ولاَ تُشخِّصُهم الأَسْفارُ، وأَمَّا أهلُ المَعصِيَةِ فَأنْزلَهُم شَرَّ دَار، وغَلَّ الأَيدِي إلى الأَعْنَاق، وَقرَن النَّواصِيَ بالأَقْدَام، وَأَلبَسَهُم سَرَابيل القَطِرَان، وَمُقَطَّعَات النِّيرَان، في عَذاب قَد اشتَدَّ حَرُّهُ، وَبَاب قَدْ أُطْبَقَ على أَهْله في نَار لَهَا كَلَبٌ وَلجَبٌ، ولهبٌ ساطعٌ وقَصِيفٌ هَائلٌ، لا يَظْعَن مُقيمُها، ولاَ يُفَادى أَسيرُها، ولاَ تُفصَم كُبُولهَا. لاَ مُدَّة للدَّار فَتَفْنَى، ولاَ أَجَلَ للقَوْم فَيُقْضَى**»[1].

(1) الإمام علي: نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 131. 132.

في هذه الخطبة الوعظية ونحن نقرأها نقف على كثرة المصطلحات التي عُرض للمتكلمين أن يؤسسوا بها وحولها مبحث المعاد الإنساني وما يجري مجراه من مسائلَ سمعيةٍ، لا يتسنى للعقل إدراكها، وفي ما يلي نوجز ذكر بعضها والتي أوردها الإمام عليه السلام هاهنا.

1 - مقولة الأجَلِ:

إننا نستفيد هذه المقولة من مفردة الموت، والأجل يعني نهاية ساعات المرء الزمنية، يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (النحل: 61). وللمتكلمين في إشكال الأجل كلامٌ كثيرٌ ومتفاوتٌ من فرقةٍ إلى أخرى. ومن ذلك نستشهد بتلازم الأرزاق والآجال، فإذا أُستوفيت الأرزاق حدثت الآجال؛ يقول الشهرستاني: «**والأرزاق مقدرةٌ على الآجال، والآجال مقدورةٌ عليها، ولكل حادثٍ نهايةٌ ليس تختصُّ النهايات بحياة الحيوانات، وما علم الله إن شاء ينتهي عند أجلٍ معلومٍ، كان الأمر كما علم وحكم، فلا يزيد في الأرزاق زائدٌ، ولا ينقص منها ناقصٌ، فإذا جاء أجلهم لا يتأخرون ساعةً ولا يستقدمون**»[1].

وبهذا عندما تنتهي الأرزاق تنقضي الآجال، ولكل أجلٍ كتابٌ، وقد أشار إلى ذلك الإمام بقوله: «**حتى إذا بلغ الكتاب أجله**»، والكتاب هاهنا هو المكتوب الذي يستوفيه صاحبه، ثم يقضى على أمره فيمضي إلى عالَمٍ آخرَ مرورًا بالموت وخروج الروح تاركًا الجسد عائدًا إلى عناصره الطينية التي نشأ منها؛ فهذه حقيقة الموت والأجل وخروج الروح وفناء الجسد، بيّنها الإمام عليه السلام أيما بيانٍ، وكانت هذه المقولات هي ذاتها الأكثر رواجًا والأشدّ اختلافًا بين المتكلمين عندما شهد علم الكلام رواجه وانتشاره وتطوره.

---

(1) الشهرستاني عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1ـ القاهرة، 2009، ص409.

2 - مقولتا الجنة والنار أو الجزاء:

لقد أوضح الإمام عليه السلام مقولتي الجنة والنار، وهي كذلك من المقولات الرئيسية في مبحث المعاد، وهي تعني الجزاء بالحسنى للطائعين، والجزاء بالأسوأ للعاصين، بعد عرض الكتاب والحساب، وتعدية الصراط، كل هذه الأحوال التي تأتي على الإنسان في المعاد يسبقها يوم القيامة بأهواله، وقد أتى على ذكرها الإمام في خطبه الكثيرة، وكذلك في حكمه البليغة. ووقوفنا على مقولَتَيِ الجنة والنار هو استدلالٌ على قول الإمام عليه السلام «**أنعم على هؤلاء، وانتقم من هؤلاء**»، وكأن نتيجة المعاد كلها، والغاية من الدنيا والموت والحساب والصراط والميزان، وهلم جرًّا من المراحل التي سيشهدها الإنسان عيانًا يوم القيامة، هي الاستقرار إما في نعيمٍ مقيمٍ وخلودٍ في الدرجات، وإما مُكوثٌ في جحيمٍ وخلودٍ في الدركات، فنعرف هنا أن الإمام أوجز عبارته بالدارين فقال عن أهل الجنة: «**فخلّدهم في داره، وقال عن أهل النار: «فأنزلهم شرّ دارٍ**». وبذا يؤصل المتكلمون مقالاتهم في المعاد بمقالات الإمام عليٍّ عليه السلام وهذا بعد القرآن والسنة النبوية الصحيحة.

رابعا - الإِمَامَةُ أو الركن الرابع:

الإمامة هي أصلٌ من أصول الدين عند فرقة الشيعة، أما عند سائر فرق الأمة فهي من فروعه، ويؤصل المتكلمون هذا المبحث، بتوارث العلم من وحي النبوة، وأهل بيت النبوة، ولما كانت النبوة الإسلامية الخاتمة مرتبطةً بآل هاشم فإن الإمامة من قريش في هذا خطب الإمام عليٌّ عليه السلام قائلا: «**أَيْنِ الذينَ زَعَمُوا أَنَّهُم الرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ دُونَنَا، كَذِباً وبَغْياً عَلينَا، أَنْ رَفَعنَا اللهُ وَوَضَعَهُم، وَأَعْطَانَا وَحَرَمَهُم، وأَدْخَلَنَا وَأَخْرَجَهُم؟ بِنَا يُسْتَعْطَى الهُدَى، وَيُسْتَجْلَى العَمَى، إِنَّ الأَئمّةَ منْ قُرَيْش، غُرِسُوا فِي هَذا البَطن مِن هَاشِمٍ، لاَ تَصْلحُ لهُم سِوَاهُم، ولاَ تَصْلحُ الوِلاَيَة**

مِن غَيْرِهم»[1]. في هذا المقطع يبين أمير المؤمنين أن الإمامة من بطون بني هاشم، بيت النبوة، وبها تكون الولاية على المسلمين، ولا نجاح للمسلمين بالإعراض عن نسل النبوة، وكلُّ فلاحٍ لهم مقرونٌ بهم وبإمامتهم. وفي هذا المنحى عالج شيوخ المعتزلة قضية الإمامة معالجةً موضوعيةً عندما طرح. القاضي عبد الجبار له إشكالاتٌ بشأنها فقال: «**فاعلم أن من جعل صفة الإمام، صفة النبي، يصح له أن يوجب فيه ما يجب للنبي، كما أن من جعل صفة الإمام صفة الإله يصح له أن يوجب فيه ما يجب لله تعالى**»[2]. وفي هذا الكلام صرح العقل الاعتزالي بأن الألوهية والنبوة والإمامة ورغم اقتران بعضها ببعض، فلا يكون ذلك داعيا كافيًا لتطابقها إلى أن يصبح الإنسان المعتقد لها مغاليًا في اعتبار النبي إلهاً كما كان عند النصارى، ويتساوى في ذلك الله تعالى وأنبياؤه، ونفى في الآن ذاته تلازم النبوة والإمامة إلى حد اعتبارهما شيئًا واحدًا، وهذا على الرغم من فائدة الإمامة وفضل الإمام.

أما الإمامة عند السنة فهي تعني الخلافة عن رسول الله ﷺ وتشير ثانيا إلى إقامة الشريعة وحدودها، وتاليا يكون القصد منها نشر الدين والحفاظ عليه[3]. ويكون الإمام هو المبلغ وهو المقيم للدين ورمزه، أما الشيعة فترى في الإمامة أعمق ما ترى فيها السّنة، إذ المقصود من الإمام ليس فقط تبليغ الأحكام الفقهية كما هو رائجٌ عند أهل السنة وسائر الفرق الإسلامية، إن السر في اعتبار الإمامة أصلاً من أصول الدين هو عدّ الإمام المتحد مع الله بروحه، حتى كأن كلامه لا حجية عليه إخبارًا، بل لا يدرك صحة ما يقول إلا هو والله المُفِيض عليه من علمه ومداد كلماته، فكلام الإمام ككلام النبي من دون فرقٍ، ولهذا ارتأت الشيعة أن النبوة والإمامة يميز بينهما الوحي النازل على النبي وليس كذلك عند الإمام[4].

(1) الإمام علي: نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 159.

(2) القاضي عبد الجبار، جزء الإمامة، المصدر السابق، ص 12.

(3) السيد كاظم الحسيني، أصول الدين. دار البشير، ط4، قم، 1432، ص 243.

(4) المرجع نفسه: ص 243.

فشاعت عند هؤلاء فرقة الإمامية. هذا ما أردنا إيراده بشأن تبيان مقولة النبوة التي أصّل عليها المتكلمون علم الكلام ولا سيما علم الكلام الشيعي.

- خُلاصَةٌ خَاتمةٌ: (فوائدُ هامةٌ):

بعد معالجتنا البسيطة والمتواضعة، واستقرائنا السريع لمقولات علم الكلام الإسلامي، ومحاولة وقوفنا عليها في كلام أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام، وعلى الرغم من النزر القليل من خطبه التي أوردناها، إلا أن الفوائدَ عظيمةٌ، والاستنتاجاتِ كثيرةٌ، فنحن بيّنا -حسب تقديرنا- أن كلامه عليه السلام هو المادة الواجبة الوجود والهيولى الكبرى لعلم الكلام العقدي، الذي نشأ وتطور عند المسلمين، ولنا الآن أن نستفيد الفوائد الآتية:



- الفائدة الأولى في علم التوحيد: لاشك أن التوحيد هو توحيد الله تعالى وتنزيهه عن مخلوقاته من لدُنه (سبحانه) ونجد أن أمير المؤمنين بيّن في خطبه وحكمه الكثيرة، مكانة التوحيد في حياة المؤمن، وضرورة المعرفة به، كما عرض له أن أرسى أبجديات المعتقد في الله الواحد، فكانت خُطَبه وكلامه عمومًا حول الذات الإلهية المقدسة وصفاته، وكأنه عليه السلام جادل كل الفرق، فهو يعلم حقيقة الله وصفاته، كما درَسناها في العلوم النقلية والعلوم العقلية، فجُمع له في مقولة التوحيد ما تفرق في شتات الفرق الكلامية من بعده.
- الفائدة الثانية: في النبوة: بيّن عليه السلام حقيقة النبوة والنبي وما يجري مجراهما، حتى ما عاد شيءٌ من مقولات المتكلمين خارج عن مقالاته، بيَّن حقيقة الوحي والنبوة العامة بكل الأنبياء والخاصة بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم والعصمة وغيرها.
- الفائدة الثالثة: في المعاد: ربما لا نبالغ إن قلنا أنّ الإمام عليًّا عليه السلام هو أكثر صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معرفةً بحقائق المعاد واليوم الآخر، ربما هذا

عائدٌ لعلمه وورعه وزهده، فحدّث عن المعاد بمقولاته التي ما فتئ يخرج عنها المتكلمون في ما بعد، بيَّن حقيقة الحياة البرزخية، والبعث والميزان والصراط والجزاء وهلم جرًّا من حقائق السمعيات.

- الفائدة الرابعة: في الإمامة: على الرغم من أن مقولة الإمامة هي أصلٌ عند الشيعة وفرعٌ عند عموم الفرق الأخرى إلا أننا نوردها كفائدةٍ هنا، بسبب ذكر أرباب علم الكلام لها وهم المعتزلة، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لأن الإمام عليًّا عليه السلام لا يليق بنا أن نتكلم في موضوعٍ حوله، ولا نشير إلى الإمام والإمامة، فعلى الرغم من تعدد العقائد بشأن الإمامة، إلا أنها تبقى مهمةً وللشيعة الحجج الكافية على اعتبارها أصلاً من أصول الدين، ولارتباطها بالكتاب والعلم. ثم إنّ كتب المتكلمين لا تخلو منها، إن إعراضًا أو اقتناعًا.
- الفائد الجامعة: بعد تأصيلنا البسيط لمقولات علم الكلام الإسلامي في مقالات الإمام عليٍّ عليه السلام نستنتج فائدةً جامعةً وهي ـ حسب تقديري الخاص - أن علم الكلام نشأ أول ما نشأ مع أهل العقل كالمعتزلة، وتطور أكثر مع الشيعة، وكاستدلالٍ على هيولية كلام الإمام وضرورته في علم الكلام أنّى كان عصره ومسائله، ها هم علماء الشيعة يجدّدون علم الكلام اليوم، أكثر من غيرهم، وكما بيَّنا لاعتماد أصولهم على مقالات الإمام ساعدهم ذلك كله. وهنا وفي كلمةٍ نقول أن نهج البلاغة لأمير المؤمنين عليه السلام فيه من مكنونات العلم ما يعجز عن فهمه علماؤُنا في وقتٍ قصيرٍ، فالإمام كان ينهل من فيض العلم الإلهي الفائض على آل هاشم وبيت النبوة الكرام.

لائحة المصادر والمراجع

-بعد القرآن الحكيم: (المصحف الإلكتروني. برواية ورش).

1 - الإمام علي: نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، مراجعة: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، 2010.

2 - فلاح العابدي: لباب المنطق، ومضات للترجمة والنشر، ط1، بيروت، 2018.

3 - الآمدي سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971، دط.

4 - الزمخشري: تفسير الكشاف، تخريج وتعليق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط3، بيروت، 2009.

5 - السيد كاظم الحسيني، أصول الدين. دار البشير، ط4، قم، 1432.

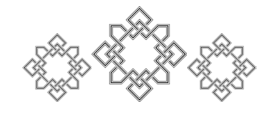
6 -الشهرستاني عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1ـ القاهرة، 2009.

7 -الغزالي أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد، ضبط وتقديم: موفق فوزي الجبر، الحكمة للطباعة والنشر، ط1، 1994.

8 -القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تقويم: إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، دط، دت.

9 -عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط10، بيروت، 2009.

10 -محمد قائمي وآخرون، معجم المصطلحات الكلامية، المجلد الثاني، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، مادة، التوحيد.





تجلي مظاهر (الإمامة) في الترميز السمعي (قراءةٌ تحليليةٌ موضوعيةٌ في ضوء النص القرآني)

■ م. م. عماد صالح جوهر التميمي

■ جامعة الكوفة / كلية الفقه

المقدمة

استثمر النص القرآني الصوت الغيبي استثماراً فنيّاً معجزاً؛ وذلك من خلال استعماله أصواتًا ماضيةً لم تُسمع في عالمنا الحاضر(المحسوس)، وأخرى مستقبلية لم تُقرع بعد، وقد عُبِّر عنها بأسلوبٍ أقربَ ما يكون إلى الخيال، كأصوات القيامة ومشاهدها، قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُۥ ۖ وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: 108]، وكلام الدابة في آخر الزمان، قال تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل: 82]، وأصوات السابقين ممن عاصر الأنبياء والرسل، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: 2]، وأصوات العوالم غير الإنسانية (عالم الشياطين)، قال تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الإسراء: 64].

ولا شك في أنَّ اعتناء النص القرآني بالأصوات الغيبية يحمل مسوّغاته الفكرية والدينية التي تستهدف تعميق رؤيةٍ خاصةٍ قصدها السياق، فقد عرض القرآن الكريم كثيراً من الإشارات السمعية التي تناولت ترسيخ أصل (الإمامة)، التي تُعدُّ

من المفاهيم الفكرية المؤكَّدة في سياقاتٍ نصيةٍ مختلفة، وهي من الأصول العقدية المستندة إلى أسسٍ غيبيةٍ، والمرتبطة بفكرة الجزاء والعقاب القائمة على العروج إلى عالمٍ غيبيٍّ أرفعَ وأسمى من عالمنا المحسوس، وهذا ما يحيل استجابة التلقي إلى توثيق العلاقة بين العالمين المجرد والمحسوس من خلال تفعيل المدركات الحسية، ولا سيما الحاسة السمعية، لتستوعب النفس المفاهيم غير المدركة عن طريق (الإيحاء السمعي)، وتتقبل فكرة عالم (القيامة) غير المدرك، فقد لا يدخل المشهد الغيبي في ضمن المرئيات البصرية، إلاَّ أنَّنا نسمعه من خلال الأصوات والصرخات التي اعتدنا أن نسمعها في عالمنا المحسوس.

وقد اقتضى البحث في هذا الموضوع أن ينقسم على ثلاثة مباحثَ، خُصص المبحث الأول لبيان مفهوم الترميز السمعي القرآني، وتناول المبحثان الآخران تجلي مفهوم (الإمامة) في الإيحاءات السمعية القرآنية من حيث الاستماع الإرادي وغير الإرادي.

المبحث الأول

الترميز السمعي القرآني (المصطلح والمفهوم)

إنَّ مجرى البحث في مفهوم الترميز السمعي القرآني يجنح إلى بيان الرمز البعيد عن الإيهام والغرابة، والبريء من الغموض المستعصي على الفهم والإدراك[1]، والقريب من تلك الرموز العفوية التي كان لها حضورٌ واضحٌ في الأدب العربي القديم[2]، فالرمز (القديم) ينهض أساساً على ((عناصر الإيحاء والإيماء واستبطان

(1) - استند المفهوم الرمزي للشعر في المذهب الغربي إلى الإفراط في الغموض، بوصف الشعر رياضةً في المعرفة الغيبية قبل أن يكون تجربةً فنيةً مادتها الكلمات واللغة، فهو ضربٌ من الكشف يطرق أبواب المجهول ويستشرف أفق الجمال الخالد في نوعٍ من الاتحاد الصوفي، وصورةٍ لحلمٍ ذاتِ مضمونٍ مثاليٍّ، ونفحةٍ سحريةٍ تتخطى العناصر الشكلية، فالرمز ليس صورةً لغويةً أو كلمةً تستمد جمالها مما تدل عليه، بل هو تجربةٌ حيةٌ ذاتُ معنًى روحيٍّ غامضٍ. ينظر: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر: 103 – 105.

(2) - ينظر: الرَّمزية في الأدب العربي، درويش الجندي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ط، 1958م: 205 – 210، وملامح الرمز في الغزل العربي القديم، حسن جبار شمسي، دار السياب، لندن، ط1، 2008م: 18.



الدلالة، من خلال صيغٍ تعبيريةٍ متعددةٍ، منها المجاز والكناية والاستعارة والوصف والتشبيه وغيرها من فنون القول العربي))[1].

وهناك من يرى أنَّ القرآن الكريم استعمل طائفةً من الرّموز في أكثرَ من سورةٍ، وقد أشار إلى ذلك درويش الجندي قائلاً: ((إنَّ الرَّمزيَّة في القرآن الكريم جاريةٌ في نطاق الرّمزية العربية المعهودة في كلام العرب من الإيجاز والتعبير غير المباشر، الذي قد يدعو إلى الغموض الذي يخفى على غير الأذكياء))[2]، وقد يذهب صاحب هذا الرأي إلى أبعدَ من ذلك فيرى أنَّ في القرآن من الرَّمز ما قد يعلو على الفهم، مثل الحروف التي افتتحت بها طائفة من السور، وقد يصل الترميز في بعض الحالات إلى درجة -على حد تعبير درويش الجندي- الغموض غير المحدود، ما يجعله يتلاقى مع الرَّمزيّة الأوربية[3].

ولا يمكن لنا أن ننكر ما يحمل هذا الرأي من رؤية حداثية، إلاَّ أنَّنا لا نتفق معه كليّاً، ذلك أنَّ التعبير القرآني -قبل كل شيءٍ- يعدُّ رسالةً دينيةً غايتها الإبلاغ، الأمر الذي يتطلَّب وضوح البيان ومراعاة مستوى التلقي (المكلف) لتيسير الامتثال للأمر الإلهي، فالنص القرآني ((رسالةٌ لسانيةٌ في حدِّ نفسه ولكنها شهادةٌ عن رسالةٍ عقائديةٍ))[4]، وهذه الرسالة لم تكن غريبةً عن المرسَل إليه ولم تكن مفارقةً لبنيته الثقافية فقد أُنزلت على نسق الكلام العربي، وهذا يعني أنَّ القرآن يخاطب بحدود هذا الكلام، فهو يخلو من الطلاسم والألغاز المبهمة، لأنَّه جاء تحدّياً لحضارة البيان بمنطوق البيان[5].

بيد أنَّ هذا لا ينفي وجود عددٍ من النصوص القرآنية التي يعلو فهمها على العامة من الناس، ويستعصي تأويلها عليهم، وهذا أمرٌ لا يُخِلّ بالإعجاز والبيان، فنجد من الآيات ما حملت وجوهاً مختلفةً في التأويل وخَفي معناها، للزوم حكمةٍ

(1) - ملامح الرمز في الغزل العربي القديم: 19.

(2) - الرَّمزية في الأدب العربي: -187 188.

(3) - م. ن: 192.

(4) - الخطاب القرآني: 12.

(5) - ينظر: م. ن: 11 – 12.

معينة، وهذا يحتِّم وجود رموز وشفرات مفهومة قائمة على اتفاق أو مواضعة بين المرسل والمرسل إليه وإلاَّ أصبح التأثير ضرباً من المستحيل، فعملية البث بجانبيها الإرسالي والاستقبالي متوقفةٌ ((على وجود شفرةٍ لغويةٍ، وخاصةٍ مشتركةٍ كليّاً بين الجانبين أو جزئيّاً في الأقل))[1].

فلا بد من التسليم -ههنا- بوجود معنًى حاضرٍ عند المرسل إليه (الخواص من الناس) قد قصده المرسل وإلاَّ لانتفت الحكمةُ من التنزيل أساساً، وقد أكَّد القرآن الكريم هذه الحقيقية حين وصف هؤلاء الخواص بـ(الراسخين في العلم)، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7]، فالخطاب القرآني موجَّهٌ للجميع إلاَّ أنَّ مستويات التلقي تتفاوت في المنزلة والاستجابة[2].

ولا بدّ من ملاحظة أنَّ الإرث البلاغي أدخل (الرمز) تحت لائحة الكناية التي تحتاج إلى فكرٍ وتأمُّلٍ سواءً قلَّت لوازمها الذهنية أو كثُرت[3]، والمتتبع لدلالة الرمز عند البلاغيين العرب القدامى يرى أنَّها اتفقت مع الأصل اللغوي الدال على (الإشارة والإيماء)[4] وهي توافق إلى- حدٍّ ما- ما جاء في معنى الرمز الوارد في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّىٓ ءَايَةً ۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ۗ وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ﴾ [آل عمران:41].

---

(1) - نظرية التوصيل في النقد الأدبي العربي الحديث: 260.

(2) - ورد في الروايات أنَّ القرآن الكريم نزل على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق؛ فالعبارة للعوام، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء. ينظر: مستدرك سفينة البحار: 8 / 447.

(3) - ينظر: مفتاح العلوم: 521، والبلاغة - فنونها وأفانينها: 353.

(4) - الرَّمْزُ في اللغة: هو الإشارة إلى شيءٍ مما يُبانُ بلَفْظ، أو هو الإيماءُ بأيِّ شيءٍ أَشرتَ إليه سواءً كان ذلك بالشَّفتين أي تحريكهما بكلامٍ غيرِ مفهومٍ باللفظ من غير إبانةٍ بصوتٍ، أو بالعينين أو بالحاجِبين أو بالفَمِ أو باليَدِ، وقيل: هو تصويتٌ خفيٌّ باللسان كالهَمْس، وأمَّا الرمز البلاغي فهو: أن تشير إلى قريبٍ منك على سبيل الخفية. ينظر: مفتاح العلوم: 521، ولسان العرب: مادة (رمز) 5 / 312.

ولم تستطع الدراسات الحديثة التي حاولت التوغّل في عالم الرمز الخروج (كلّيّاً) عما استقر عليه المفهوم القديم، فقد ربطت ((بين الإشارة والرمز))[1] وتمخَّضت الرؤى النقدية المعاصرة بالإشارات الكنائية والاستعارية والمجازية بل ذهب بعضها إلى تحديد ((الرؤيا الرمزية في الأسلوب الكنائي))[2]، غير أنَّ هذه العناصر البلاغية بقيت في ضمن الإطار الحداثي مجرد أدوات أسلوبية مجاورة للرمز[3]، أو أنَّها إجراءٌ لغويٌّ يختزن في داخله قوةً رمزيةً باطنيةً، وهي لا تمثل إلَّا السطوح اللغوية للرموز[4]، ولا نجادل في تقدير قيمة ما بذله المحدثون من جهدٍ نقديٍّ في هذا الجانب، بيد أنَّ هذا كله لا يؤدي إلى إقصاء العناصر البلاغية (الكناية أو الاستعارة أو المجاز...) من دلالتها الرمزية سواءً أكان ذلك على المستوى الإشاري[5] أم التصويري، فقد ينبعث من تركيبها الفني إشاراتٌ موحيةٌ تحرّك إحساس المتلقي، وأسند درويش الجندي هذا النوع من التعبير إلى ما أسماه بـ(الرمزية الأسلوبية)[6] القائمة على مجازية التعبير، أو قد تكوّن هذه العناصر صوراً تعبيريةً ذاتَ أبعادٍ رمزيةٍ، فليس الرمز - كما يرى عز الدين إسماعيل- إلَّا ((وجهاً مقنّعاً من وجوه التعبير بالصورة))[7]، أو هو تركيبٌ لفظيٌّ يستلزم مستويين: مستوى الصورة الحسية، ومستوى الحالات المعنوية الناتجة من هذه الصورة[8].

ووصف قيس حمزة الخفاجي الرمز الشعري بأنَّه: ((دالٌّ نصِّيٌّ حاضرٌ يوحي

(1) - ملامح الرمز في الغزل العربي القديم: 16.

(2) - الكناية في ضوء التفكير الرمزي، رسالة ماجستير، نائلة قاسم لمغون، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، 1984م: 150.

(3) - ينظر: الرمز في الخطاب الأدبي: 15 – 32.

(4) - ينظر: نظرية التأويل- الخطاب وفائض المعنى: 115 – 116.

(5) - ينظر: الكناية في ضوء التفكير الرمزي- رسالة ماجستير: 128 – 129.

(6) - ينظر: الرَّمزية في الأدب العربي: 418.

(7) - الشعر العربي المعاصر– قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، د.ت: 195.

(8) - الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر: 204.

بمدلولٍ (واحدٍ أو أكثرَ)، فكريٌّ وشعوريٌّ غائبٌ واقعٌ خارج التوجّه الظاهر للبنية الشعريةِ، لكنَّ الرؤيةَ النقدية النافذة تستطيع أن تكشف عن تخفّيه وراء هذا التوجّه الظاهر، وتبرزه من أجل أن يأخذ بُعدُه التطبيقي، على مستوياتٍ متعددةٍ، مداه الأوسع))[1].

والمتأمّل في النص القرآني يجد أنَّ استثمار الرمز يتناسب مع طبيعة قدرات المتلقي ووعيه، فقد يدركه القارئ ويستحضره حين تلقي النص أي ((يتضمن عبارةً واحدةً تشير إلى الطرف المحذوف))[2] إشارةً مباشرةً، وقد يتركب من عبارتين أو أكثر كـ(الجملة أو المقطع) فيُنتزع المعنى من التركيب اللغوي، أو من خلال مجموعة الصور والإشارات الظاهرة التي يقدِّمها السياق العام، والتي توجه انتباهنا إلى معانٍ أخرَ تختلف عن المعنى المباشر[3]، وفي إطار هذا المستوى الرمزي يمكننا أن نلمح توظيفاً رمزيّاً في القرآن الكريم يوحي بإشاراتٍ سمعيةٍ كاشفةٍ عن معانٍ غيرِ ظاهرةٍ على سطح النص تتعلّق بمفهوم أحقيَّة الاستخلاف بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.



المبحث الثاني

الإمامة ورمزية الاستماع الإرادي

المقصود بالاستماع الإرادي: هو التحكم في الإرادة السمعية عن طريق الإصغاء إلى المصوِّت أو عدمه، وبمعنًى آخرَ هو حرية المستمع في قبول الصوت المسموع، فالاستماع في التكوين الإنساني أمرٌ اختياريٌّ، والإنسان غيرُ مضطرٍّ في العملية السمعية، وهو مختارٌ- تكوينيّاً- أن يسمع الأصوات.

والمتأمّل في النصوص القرآنية يجد مساحةً واسعةً مُنحت للإنسان في حرية

---

(1) - المفارقة في شعر الرواد: 229.

(2) - الإسلام والأدب: 178.

(3) - ينظر: الإسلام والأدب: 178، والرمز في الشعر العربي، ناصر لوحشي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011م: 66.

السمع، وسنتناول -ههنا- بعض النصوص التي استندت إلى الإيحاء السمعي، وهي في معرض بيان منزلة (الإمامة) ومن يؤول إليه قيادة الدين والإنسان، إذ مُنح المستمع الإرادة الكاملة في سماع المصوِّت.

رمزية (التذكرة) والأذن الواعية:

أورد النص القرآني ترميزاً سمعيّاً يختزن معنًى فكريّاً يحدِّد أهم ما يجب أن يتصف به المؤهَّل لقيادة الأمة، ونلمح ذلك في التركيب المجازي الوارد في قوله تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ [الحاقة: 12].

الأذن الواعية: هي الحافظة التي عقلت وتدبَّرت عن الله تعالى ما سمعت، وانتفعت بما سمعت[1]، والنص، في معرض بيان الكمال الإنساني، وقد أنجز قيمةً بلاغيةً عاليةً صحبتها قيمةٌ فكريةٌ، من خلال ما حقَّقه التكثيف الدلالي في الإسناد المجازي الذي اختزل عبء الأداء في نقل المعنى، إذ أسند فعل الوعي إلى الأذن، والحال أنَّها وسيلةٌ في إحداث الوعي، وكان حقُّ الفعل أن يُسند إلى فاعله الحقيقي والمقصود -كما أورد أرباب التأويل- الإمام عليٌّ عليه السلام[2]، فالوعي في الأصل هو حفظ القلب، والأذن في حقيقتها هي وسيلةٌ سمعيةٌ يستعان بها على ذلك، وقد تتوزع العلاقة السببية في المجاز العقلي على أنواعٍ متعددةٍ ((كأن يكون الفاعل وسيلة إحداث الفعل أو حافزاً عليه، أو آمراً به))[3] فالتركيب المجازي أسند الفعل إلى أداة حدوثه وسببه وهي (الأذن).

---

(1) - ينظر: الكشاف: 4 / 588، وجامع البيان في تأويل القرآن: 23 / 578.

(2) - ورد في الخبر الشريف: أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرأ: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ ثم التفت إلى عليّ عليه السلام فقال: سألْتُ الله أنْ يَجْعَلَها أُذُنَكَ، قال عليّ عليه السلام: فما سمعت شيئاً من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنسيته، وفي خبرٍ آخرَ: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يا عَليُّ إنَّ اللهَ أمَرَنِي أنْ أُدْنِيَكَ وَلا أُقْصِيَك، وأنْ أُعَلِّمَكَ وأنْ تَعي، وحَقٌّ على اللهِ أنْ تَعِي، فنزلت ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾. ينظر: أسباب نزول القرآن: 465، ومفاتيح الغيب: 624/30، وجامع البيان في تأويل القرآن: 23 / 579، وتفسير القرآن العظيم: 8/ 211، والآية: الحاقة: 12.

(3) - دروس في البلاغة العربية نحو رؤيةٍ جديدةٍ: 47.

وما يبدو لنا أنَّ ذلك جاء تعظيماً لشأن صاحبها- الإمام عليٍّ عليه السلام - وقد أكَّد ذلك السياق الذي أورد التركيب بصيغة الإفراد والتنكير، وأشار إلى ذلك صاحب الكشاف، إذ يقول: ((لِمَ قيل: أُذُنٌ واعيةٌ، على التوحيد والتنكير؟ قلت: للإيذان بأن الوعاة فيهم قلةٌ، ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم؛ وللدلالة على أنَّ الأذن الواحدة إذا وعت وعقلت عن اللَّه فهي السواد الأعظم عند اللَّه، وأنَّ ما سواها لا يبالي بهم بالةً وإن ملأوا ما بين الخافقين))(1).

ولا ريب أنَّ (الوعي) بالمسائل الإلهية شرطٌ رئيسٌ يجب توافره في قيادة الأمة، والإمام عليٌّ عليه السلام حَرِيٌّ بهذا الوعي، وكان مختاراً في سماع ما يدعو إلى إحياء قلبه وعقله، وهو القائل: ((كنت أسمع الصوت وأبصر الضوء سنين سبعاً ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حينئذ صامتٌ ما أذن له في الإنذار والتبليغ))(2)، بيد أنَّ بعض الأسماع صمت لنداء الحق وأصاخت لنداء الشيطان فكانت تستمع أصوات الجحود والباطل، قال تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمۡ وَأَعۡمَىٰٓ أَبۡصَٰرَهُمۡ 23 أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾ [محمد:-23 24].

وما ينبغي إثباته -ههنا- هو أنَّ النص استثمر حاسة السمع استثماراً بلاغيّاً معجزاً في الكشف عن مضمونٍ فكريٍّ تجسَّد في تركيبٍ مجازيٍّ خيَّب أفق التوقع، ويمكن إثبات ذلك بالمخطط الآتي:

يعي الإمام التذكرة				
يعي(فعل)	الـ (التعريف)	إمام(فاعل)	الـ (التعريف)	التذكرة(مفعول)
إسناد حقيقي				

(1) - الكشاف: 4 / 588.

(2) - شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، محمد عبد الأمير النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م: 15/1.



تعي الأذن التذكرة				
تعي(فعل)	الـ (التعريف)	أذن(فاعل)	الـ (التعريف)	التذكرة(مفعول)
إسناد مجازي				

إنَّ الجملتين مقبولتان من حيث الشكل التركيبي، إلَّا أنَّ الجملة الثانية تستوقف المتلقي وتلفت انتباهه، على الرغم من أنَّها لم تخرج عن قالب الجملة العربية، لاشتمالها على الغرابة أو الخروج عن المعهود، فالإسناد جعل (الأذن) تشارك الكائن الحي في التعقّل والحفظ، وهذه تمثّل - كما يرى جان كوهن Jean Cohen- منافرةً إسناديةً،[1] فالمسند -ههنا- لا يلائم المسند إليه إذا أخذناه بالمعنى الحرفي (الأذن أداة السمع غير العاقلة)، إلَّا أنَّ هذا مجرد مفهومٍ أوّلُ يُحيلنا على مفهومٍ ثانٍ وهو (يعي الأنسان الواعي التذكرة)، وبهذا ((نعيد الجملة إلى المعيار))[2]، فهذا التجوّز حصل في الإسناد والنسبة دون المعنى اللغوي، بمعنًى آخرَ يقوم هذا النوع من التجوّز على ((تكسير رابطٍ عقليٍّ به يجري تأليف الكلام))[3]؛ لأنَّ ركني الإسناد استعملا في المعنى اللغوي بحسب ما وضع لهما، ولكنَّ المجاز وقع في مستوى الجملة النحوية وهو يتمثل في خروج المتكلم عن العلاقات: التوزيعية والتبادلية[4] التي تربط وحدات التأليف في الجملة، وقد أرجع (جاكوبسون) هذا الخروج في الترتيب المستعمل في التأليف اللفظي إلى الوظيفة الشعرية[5].

---

(1) - ينظر: بنية اللغة الشعرية: 107 – 109.

(2) - م. ن: 109.

(3) - دروسٌ في البلاغة العربية نحو رؤيةٍ جديدةٍ: 45.

(4) - تتكون الجملة من وحدات يربطها نوعان من العلاقات: الأولى: علاقات توزيعية(orts syntagmatiues Ra)-: وهي التي تحكم التأليف الخطي بين الوحدات والألفاظ، مثل: فعل – فاعل، ومضاف – مضاف إليه، جار- مجرور... إلخ. والثانية: علاقات تبادلية (raorts aradigmatiues): وتعني أنَّ كلَّ مكّونٍ من هذا التأليف الخطي يمكن أن يبدَّل بألفاظٍ أخرى تربطه بها علاقةٌ تبادليةٌ، مثل: التأليف الخطي (ذعر الرجل ذعراً) – (خاف الولد خوفاً) – (فزع الطفل فزعاً). ينظر: مدخلٌ إلى المدارس اللسانية: 57 و-66 67، والمدارس اللسانية المعاصرة:81، وم. ن: 45 - 47.

(5) - ينظر: قضايا الشعرية، رومان ياكوبسون، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنوز، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1988م: 33.

رمزية (الأذان) والأسماع الصاغية:

الأذان كلمة دالة على الصوت العالي ((والأَذانُ والأَذِينُ والتَّأْذِينُ النّداءُ إلى الصلاة وهو الإعْلام بها وبوقتها))[1]؛ ويبدو أنَّ الأثر الديني هو الذي منح التطور الدلالي لهذه اللفظة[2]، فالأصل اللغوي للفظة (الأذان) يجسِّد معنى الإعلام، أو الإسماع، أو إباحة عمل شيءٍ[3]، وقد جاءت هذه اللفظة في القرآن الكريم لإعلام أمرٍ توحيديٍّ خاصٍّ بالعقيدة أُوكلت مهمته إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام [4]، قال تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 3].

وقد وظَّف النص القرآني مفردة الأذان الصوتي لبيان رؤية فكرية، وهي إعلان البراءة من المشركين، وتنكير (الأذان) جاء يناسب السياق الذي قصد به العموم المطلق؛ ذلك أنَّه إعلام بتشريع سماوي عام في البراءة من الكفار[5].

---

(1) - ينظر: لسان العرب: مادة (أذن) 1 / 106.

(2) - ينظر: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1985م: 189.

(3) - ينظر: لسان العرب: مادة (أذن) 1/ 105، والتطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم: 188.

(4) - لَماّ نَزَلَتْ بَرَاءَةٌ عَلَى رَسُولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله وسلم، قِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللّهِ لَو بَعَثْت بِهَا إلى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ: لَا يُؤَدّي عَنّي إلّا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، ثُمّ دَعَا عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام، فَقَالَ لَهُ: أُخْرُجْ بِهَذِهِ الْقِصّةِ مِنْ صَدْرِ بَرَاءَةٍ، وَأَذّنْ فِي النّاسِ يَوْمَ النّحْرِ إذَا اجْتَمَعُوا بِمِنًى، أَنّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنّةَ كَافِرٌ وَلَا يَحُجّ بَعْدَ الْعَامِ مُشْرِكٌ وَلَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ عُرْيَانٌ وَمَنْ كَانَ لَهُ عِنْدَ رَسُولِ اللّهِ عَهْدٌ فَهُوَ لَهُ إلى مُدّتِهِ، فَخَرَجَ عَلِيٌّ عليه السلام عَلَى نَاقَةِ النبي صلى الله عليه وآله الْعَضْبَاء حَتّى إذَا كَانَ يَوْمُ النّحْرِ قَامَ عليه السلام فَأَذّنَ فِي النّاسِ بِالّذِي أُمِرَ بِهِ، فَقَالَ عليه السلام: أَيّهَا النّاسُ إنّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنّةَ كَافِرٌ وَلَا يَحُجّ بَعْدَ الْعَامِ مُشْرِكٌ وَلَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ عُرْيَانٌ، وَمَنْ كَانَ لَهُ عِنْدَ رَسُولِ اللّهِ عَهْدٌ فَهُوَ لَهُ إلى مُدّتِهِ، وَأَجّلَ النّاسَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ مِنْ يَوْمِ أَذّنَ فِيهِمْ، لِيَرْجِعَ كُلّ قَوْمٍ إلى مَأْمَنِهِم أو بِلَادِهِمْ ثُمّ لَا عَهْدٌ لِمُشْرِكٍ وَلَا ذِمّةٌ إلّا أَحَدٌ كَانَ لَهُ عِنْدَ رَسُولِ اللّهِ عَهْدٌ إلى مُدّةٍ فَهُوَ لَهُ إلى مُدّتِهِ فَلَم يَحُجّ بَعْدَ ذَلِكَ الْعَامِ مُشْرِكٌ وَلَمْ يَطُف بِالْبَيْتِ عُرْيَانٌ. ينظر: السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام (ت: 213هـ)، تح: مصطفى السقا وآخرون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1955م: 2 / 545 – 546، والجواهر الحسان في تفسير القرآن: 3 / 162.

(5) - ينظر: ألفاظ الظهور والخفاء في القرآن الكريم - دراسةٌ دلاليةٌ، أطروحة دكتوراه، سهام الزبيدي، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، 2002م: 87.



أنَّ عبارة ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾ توحي بأنَّ تبليغ (البراءة) متعلق بالأصل التوحيدي، وأنَّ مهمة هذا التبليغ المستندة إلى الأعلام السمعي هي مهمة رساليةٌ لا تُؤدَّى إلَّا من قبل نبيٍّ أو وصيٍّ، فما كان من النبي ﷺ إلَّا أن يُنيب عنه رجلاً اجتمعت فيه خصال النبوة، فكان الإمام عليٌّ عليه السلام أحقَّ من غيره بذلك، حتى إذا كان يوم النحر قام أمير المؤمنين علي عليه السلام مصوِّتاً في أقدس زمان ومكان ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ هو يرفع صوته بما أُمر به، ولم يفرض على أحدٍ الاستماع، فإذعان الناس يوم الحج الأكبر إلى هذا الصوت يوحي بمقبولية المصوِّت عند المسلمين، وأنَّه مبلِّغٌ شرعيٌّ عن النبي والوحي.

وقد ورد في عيون الأخبار عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عن عليٍّ عليه السلام قال: بينما أنا أمشي مع النبي ﷺ في بعض طرقات المدينة إذ لقَينا شيخٌ طويلٌ كثُّ اللحية بعيدُ ما بين المنكبين، فسلم على النبي ورحب به ثم التفت إليّ فقال: السلام عليك يا رابع الخلفاء ورحمة الله وبركاته، أليس كذلك هو يا رسول الله؟ فقال له: بلى ثم مضى فقلت: يا رسول الله ما هذا الذي قال لي هذا الشيخ وتصديقك له؟ قال: أنت كذلك والحمد لله، إنَّ الله عز وجل قال في كتابه: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 30] والخليفة المجعول فيها آدم عليه السلام، وقال: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ﴾ [ص: 26] فهو الثاني، وقال حكاية عن موسى عليه السلام حين قال لهارون عليه السلام ﴿وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [الأعراف: 142] فهو هارون اذا استخلفه موسى عليه السلام في قومه وهو الثالث، وقال: ﴿وَأَذَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوۡمَ ٱلۡحَجِّ ٱلۡأَكۡبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥۚ فَإِن تُبۡتُمۡ فَهُوَ خَيۡرٞ

لَّكُمۡۖ وَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُمۡ غَيۡرُ مُعۡجِزِي ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 3] وكنت أنت المبلغ عن الله وعن رسوله، وأنت وصيّي ووزيري وقاضي ديني والمؤدي عنّي، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاَّ أنَّه لا نبي بعدي، فأنت رابع الخلفاء كما سلم عليك الشيخ، أولا تدري من هو؟ قلت: لا، قال: ذاك أخوك الخضر عليه السلام فاعلم[1].

رمزية (الصدود) والأصوات اللاغية:

يظهر السياق القرآني ترميزاً سمعيّاً يتجلّى من خلاله مظهرٌ من مظاهر الخلافة الشرعية، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوۡمُكَ مِنۡهُ يَصِدُّونَ 57 وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: 57 - 58].

فالسياق ينبئ عن صدور موقفٍ جدليٍّ يتوكَّأ على ضجيج الأصوات المرتفعة الصادرة من جهاتٍ مصوِّتةٍ أوهنتها الحجة اللازمة[2]، وقد كشف النص عن مدى



(1) - ينظر: عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، تح: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، د.ط، 1984م: 12 - 13.

(2) - ورد في سبب النزول: لمَّا نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء: 98]، شق ذلك على أهل مكة، وقالوا: شتم الآلهة، فقال عَبْدُ اللهِ بْنُ الزِّبَعْرَى: أنا أخصم لكم محمداً، فقال: يا محمد، هذا شيء لآلهتنا خاصةً؟ أم لكل من عبد من دون الله؟ قال: بل لكل من عبد من دون الله، فقال ابن الزبعرى: خصمت ورب هذه البنية - يعني الكعبة - ألست تزعم أنَّ عيسى عبدٌ صالحٌ، وأنَّ عزيراً عبدٌ صالحٌ، وأنَّ الملائكة صالحون؟ قال النبي: بلى، قال: فهذه النصارى تعبد عيسى، وهذه اليهود تعبد عزيراً، وهذه بنو مليحٍ تعبد الملائكة، فضجت أصوات أهل مكة فرحاً وجذلاً وضحكاً بهذه الحجة الواهية.

وقد ذكر صاحب الميزان وجوهًا عدةً تُضعِف هذه الرواية متناً وسنداً، ويروى أنَّها نزلت في الإمام عليٍّ عليه السلام، فعن سلمان الفارسي رحمه الله قال: بينما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جالسًا مع أصحابه، إذ قال: إنَّه يدخل عليكم الساعة شبيه عيسى بن مريم عليه السلام فدخل عليٌّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، فقال بعضهم: أما رضي محمد أن فضَّل عليّاً علينا حتى يشبهه بعيسى بن مريم والله لآلهتنا التي كنا نعبدها في الجاهلية أفضل منه، فأنزل الله في ذلك المجلس: (ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون)، وورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: يدخل من هذا الباب رجلٌ أشبه الخلق بعيسى فدخل عليٌّ عليه السلام فضحكوا من هذا القول فنزل ولما ضرب (الآية). ينظر: أسباب نزول القرآن: 214 – 215، والسيرة النبوية: 1 / 359 - 360، وتفسير الصافي: 4 / 396 - 397، والميزان في تفسير القرآن: 14 / 335 – 337.

الانحراف الفكري المعاصر لعهد النبوة، إذ تعالت أصوات التهكم والاستهزاء للحط والنيل من المفاهيم القرآنية، فكانوا يصدون عنها بالحجج الواهية والأصوات اللاغية، ويفهم هذا المعنى من عبارة ﭽ ﯘﭼ الواردة في النص، و(الصدُّ) هو شِدَّة الضَّحِك والجَلَبة المصحوبة بالصوت المرتفع[1]، وعند التأمل بالأخبار الصحيحة نجد أنَّ النص في معرض بيان مقام الإمامة الذي هو أشبه ما يكون بمقام النبوة، فينقل صاحب مجمع البيان ما روي عن سادة أهل البيت عليهم السلام عن علي عليه السلام أنه قال: جئت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوماً فوجدته في ملأٍ من قريشٍ فنظر إليّ ثم قال يا عليُّ إنَّما مثلك في هذه الأمة كمثل عيسى بن مريم أحبه قومٌ فأفرطوا في حبه فهلكوا، وأبغضه قومٌ فأفرطوا في بغضه فهلكوا، واقتصد فيه قومٌ فنجوا فعظم ذلك عليهم فضحكوا وقالوا: يشبهه بالأنبياء والرسل فنزلت الآية[2].

وورد في الكافي عن أبى بصيرٍ أنَّه قال: بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات يومٍ جالساً إذ أقبل أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: إنَّ فيك شبهاً من عيسى بن مريم، لولا أن تقول فيك طوائف من أمتي ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك قولاً لا تمر بملأٍ من الناس إلَّا أخذوا التراب من تحت قدميك يلتمسون بذلك البركة، قال: فغضب الأعرابيان والمغيرة بن شعبة وعدةٌ من قريشٍ معهم، فقالوا: ما رضي أن يضرب لابن عمه مثلاً إلَّا عيسى ابن مريم، فأنزل الله عز وجل على نبيه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوۡمُكَ مِنۡهُ يَصِدُّونَ﴾ [الزخرف: 57][3].

فاستماع الناس لهذا المثل القرآني الذي أبرز منزلة الإمام عليٍّ عليه السلام كان إرادياً؛ وهذا ما تؤكِّده ردود بعض الأفعال- غير الأخلاقية – الصادرة من بعض الأصوات الشاذة عن الإسلام الحقيقي من خلال(الصدود) الصوتي الذي أظهر ما تخفي النفوس من مكامنَ ساخطةٍ ومخالفةٍ للتشريع الإلهي والتبليغ النبوي.

---

(1) - كتاب العين: مادة (صدد) 2 / 382.

(2) - ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: 9 / 80 – 81.

(3) - ينظر: الكافي: 8 / 80.

رمزية (النعق) والأصوات الهادية:

يطالعنا النص القرآني بصورة سمعية ضمَّت صوراً رمزية متداخلة تمحورت جميعها حول (نداء الهداية)، قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171].

أورد صاحب تفسير الصافي ((ومثل الذين كفروا في عبادتهم الأصنام واتخاذهم الأنداد من دون محمد وعلي كمثل الذى ينعق -يصوت- بما لا يسمع منه إلا دعاءً ونداءً لا يفهم ما يراد منه))[1]، فالنص يشير إلى عامل المشقة والتحمُّل الملقى على عاتق الدعاة من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام في هداية البشرية[2].

اقتضى مقام حال (الكفار) المتمثِّل في إعراضهم عن الإجابة لصوت ونداء الهدى، أو إقبالهم على عبادة الأصنام[3]، هذا التركيب التمثيلي القائم على الترميز السمعي، والظاهر من التعبير القرآني هو تشبيه حال المُعْرِض عن الهداية بـ(الناعق) والأصل أن يُشبَّه بـ(الأنعام)، فنلحظ أنَّ هناك تداخلاً صوريّاً ولنقل – عدولاً- استند إلى توظيفٍ أسلوبيٍّ تمثَّل في الإيجاز الخاص بالحذف، والحذف في طبيعته يرجع إلى ((ثقة القائل في إدراك المتلقي للمعنى العام))[4] اعتماداً على المخزون الثقافي والمعرفي لدى المتلقي، ونحن إثر هذا العدول نقف وقفة تأمُّلٍ



(1) - التفسير الصافي: 1 / 211.

(2) - جاء في البحار: ومثل الذين كفروا (في عبادتهم الأصنام واتخاذهم الأنداد من دون محمد وعلي صلوات الله عليهما) كمثل الذي ينعق بما لا يسمع (يصوت بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً) لا يفهم ما يراد منه فيتعب المستغيث به، (صمٌّ بكمٌ عميٌّ) من الهدى في اتباعهم الأنداد من دون الله والأضداد لأولياء الله الذين سموهم بأسماء خيار خلفاء الله ولقبوهم بألقاب أفاضل الأئمة الذين نصبهم الله لإقامة دين الله، (فهم لا يعقلون) أمر الله تعالى. ينظر: بحار الأنوار: 9 / 187.

(3) - يرى بعض أرباب التأويل أنَّ هذا المثل جاء بياناً لما طُوي في النص السابق الذي تضمن حالتين للكفار، الأولى: تشبيه حال الكفار في إعراضهم عن الإسلام بحال الذي ينعق بالغنم، والثانية تشبيه حال الكفار في إقبالهم على الأصنام بحال الداعي للغنم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170]، فالتشبيه الوارد هو تشبيه هيئةٍ بهيئةٍ وهو مركبٌ تمثيليٌّ. ينظر: التحرير والتنوير: 2/ 110-111.

(4) - فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: 92.

وحذرٍ آخذين بعين الحسبان التوجيه اللغوي والتفسيري للوصول إلى مقاصد النص.

توافقت النظرة اللغوية والتفسيرية على أنَّ هناك محذوفاً حقّقه السياق لغرض ((سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى))[1]، وقد جاء ذلك على سبيل الإيجاز بالحذف، وهو ((ما يحذف منه المفرد والجملة لدلالة فحوى الكلام على المحذوف ولا يكون إلا فيما زاد معناه على لفظه))[2]، وتقدير الحذف يكون على ثلاثة أوجه:

الأول: ومثل الذين كفروا في دعائك لهم كمثل الناعق في دعائه المنعوق به.

الثاني: ومثل الذين كفروا في دعائهم الأوثان كمثل الناعق في دعائه الأنعام.

الثالث: مثل واعظ الذين كفروا كمثل نعق الناعق بما لا يسمع، وهذا من باب حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه[3].

وجملة القول: مثل الذين كفروا في دعائك إياهم، كمثل الناعق في دعائه للأنعام التي لا تفقه ما يقال لها، وإنَّما تستجيب للصوت فقط ولا تعرف المغزى، فقد اعتمدت هذه الصورة ((على إشعاع السياق بالمضمون))[4] ووضوح المعنى عند المخاطب وهو ظاهرٌ في كلام العرب، يقال: الرجل يخافك كخوف الأسَد، والمعنى: كخوف الرجل من الأسد، فأضاف الخوف إلى الأسد وهو في الأصل مضافٌ إلى الرجل، لأنَّ الأسد معروفٌ بأنَّه المُخوف[5].

والمتأمل في هذا النص يلمح أنَّ السياق يصرُّ على تعزيز دلالة (عدم السماع) على الرغم من أنَّ هناك صوتاً مسموعاً يدعو إلى الحق، ونلحظ ذلك من خلال أمرين:

---

(1) - البرهان في علوم القرآن: 3/ 131.

(2) - المثل السائر: 2 / 74.

(3) - ينظر: معاني القرآن:1 / 100، والتبيان في تفسير القرآن:2 / 77 - 78، والبرهان في علوم القرآن: 3/ 131.

(4) - فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: 94.

(5) - ينظر: معاني القرآن:1 / 99، والتبيان في تفسير القرآن:2 / 77.

الأول: من خلال استدعاء الفعل (ينعق) من الحيز الحيواني الذي يرمز إلى فقدان الجانب الإنساني لدى هذه الثلة الضالة، فضلاً عن فقدان الجانب الحياتي المتحقّق في رمزيَّة الغراب التي توحي بالموت والهلاك في التداول العرفي[1].

الثاني: من خلال فقدان آليات الإدراك جميعها ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ فقد سلب النص معاني الحياة كلها من هؤلاء الكفار(الأحياء/ الأموات) وفي هذا إشارةٌ واضحةٌ إلى أنَّ هؤلاء الأحياء هم في الواقع أمواتٌ لا يسمعون ولا يعقلون[2].

ويمكن تحديد بعض الصور الرمزية المتداخلة بالشكل الآتي:

كالحيوان ◄——————

كالميت ◄——————

كالأصمّ ◄——————

كالأبكم ◄——————

كالأعمى ◄——————

كالذي لا يعقل ◄——————

كصوت الناعق ◄——————

كالراعي الناعق ◄——————

(1) - ينظر: الإشارة الجمالية في المثل القرآني: 61.

(2) - ينظر: م. ن: 60 – 64.

المبحث الثالث

الإمامة ورمزية الاستماع الاضطراري

المقصود بالاستماع الاضطراري: هو عدم التحكم في الإرادة السمعية وسلب الاختيار في عملية الإصغاء إلى المصوِّت، وبمعنًى آخرَ هو سلب حرية المستمع بإخضاعه قهراً لاستماع المصوِّت، وتحقّق هذا الأمر لا يكون إلَّا في حالة الأعجاز التكويني الخاص بالتحكم الكوني الخاضع للسلطة الإلهية المطلقة، والولاية التكوينية الممنوحة من هذه السلطة العليا للأنبياء والأوصياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وكذلك في حالة سلب الإرادة الإنسانية عند الموت واقتراب الساعة والحساب.

وسنرصد في هذا الجانب عدداً من الإشارات الرمزية/ السمعية الداخلة تحت لائحته (الغيبيات) التي لم تقع عليها مداركنا الحسية، ولا سيما البصرية منها، لأنها أقرب ما تكون إلى عالم التصوّر الذي لا يمكن مشاهدته بالحاسة الباصرة، بيد أنها قد تخرق أسماعنا؛ فقد لا يدخل المشهد الغيبي في ضمن المرئيات البصرية، إلَّا أنَّنا نسمعه من خلال الأصوات والصرخات التي اعتدنا سماعها في عالمنا المحسوس، ويبدو أنَّ النص القرآني راعى مسألتين مهمتين في هذا الجانب:

الأولى: الطبيعة الحسية للمسموعات الباعثة على الحركة والموحية بالحياة، للتأثير في المتلقي الذي قد ينكر هذا اليوم الذي يُعد من المغيَّبات غير المدركة، قال تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكُرٍ﴾ [القمر: 6].

الثانية: طبيعة الفطرة الإنسانية القائمة على المدركات السمعية التي تتميز بأنَّها ((أنسب الأشياء وأقربها إلى فطرة الإنسان؛ فمن طبيعة الطفل الوليد أنَّه يستجيب للأصوات المسموعة، ويتأثر بها قبل استجابته للمرئيات، فحاسة السمع أسبق إليه من حاسة البصر، ومن طبيعة المدركات الحسية أنها أسرع انتشاراً وأرحب

مجالاً من بقية مدركات الحس))[1]، وهذا يمكن لمسه في جماليات التلقي التي تجد أنَّ المسموع الذي تميل إليه النفس -كالشعر المنطوق مثلاً- أكثر قبولاً من الشعر المرئي المكتوب، ذلك أنَّ السمع ((أنسب قنوات التواصل والتلقي مع الشعر، لأنَّ السامع يستقبل ما يرضيه وما يغضبه))[2]، وهذا الأمر متوافرٌ أيضاً في التلاوة الصوتية للكتب السماوية المنزلة.

ولهذا يمكن القول: إنَّ النص القرآني قد راعى الجانب الحسي (السمعي) في الأصوات غير المدركة لأبعادٍ موضوعيةٍ فكريةٍ، كتثبيت الأصول العقدية وتقبلها للنفس الإنسانية، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال النصوص المستندة إلى الأصوات الغيبية التي دارت حول مدار الإمامة الحقة للإمام علي عليه السلام وأبنائه المصطفين.

الترميز السمعي (لدابة الأرض):

من الإشارات الصوتية الغيبية التي أقرَّها النص القرآني كلام دابة الأرض، الذي يُعدُّ من علامات القيامة، وأحد أشراط الساعة[3]، قال تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل: 82].

من الواضح أنَّ سياق النص مبهمٌ مرموزٌ فيه، وقد أغرب أهل التأويل وأمعنوا في الاختلاف في صفة هذه الدابة وحقيقتها ومعنى تكليمها وكيفية خروجها[4]، ومهما ظهر من التأويل حول هيئة وصفة هذا المصوِّت الغيبي، فإنَّ السياق أثبت

(1) - قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي، محمود عباس عبد الواحد، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1996م: 117.

(2) - م. ن: 118.

(3) - ينظر: مفاتيح الغيب: 24 / 572، وحياة الحيوان الكبرى: 2 / 311.

(4) - ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 19/ 498 – 499، والكشف والبيان عن تفسير القرآن: 7/ -223 225، والدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي(ت: 911هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، إيران، ط1، 1980م: 5/ 115 – 117، والميزان في تفسير القرآن: 15 / 398.



قدسيته من حيث التكليم والنطق، فهو علامةٌ إلهيةٌ ناطقةٌ يفضح صوتها المسموع كلَّ من لا يوقن بآيات الله (٧)، وقيل: إنَّ معنى (تكلمهم) من الكَلْم والتجريح، أي تسمهم بالعصا والخاتم[1] ويبدو أنَّ هذا المفهوم أُخذ من تعدّد القراءة،[2] والغريب أنَّ صاحب الكشاف أجاز هذه القراءة، إذ يقول: ((ويجوز أن يكون تكلمهم من الكَلْم أيضاً، على معنى التكثير، يقال: فلان مكلِّم، أي مجرّح)).[3]

ولا يمكننا أن نقرَّ هذا المعنى لجملة أمور، منها: أنَّ ظاهر النص يشير إلى معنى الكلام المنطوق والمسموع فلا مسوِّغ للتأويل[4]، وكذلك فإنَّ هذا القول لا يصمد أمام الآثار المستفيضة الواردة في صفة منطق الدابة، التي تؤكِّد صدور الكلام من مخلوقٍ يقترب في هيئته من الإنسان، ويخرج من أعظم المساجد حرمةً وهو المسجد الحرام، وله سيماء من هذه الأمة، وهو اللسان العربي المبين[5]، ويكلِّم الناس ((بما يسوؤهم من أنَّهم صائرون إلى النار، من الكلام بلسان الآدميين الذي يفهمونه ويعرفون معناه))[6].

وهذا الأمر يجعلنا نستبعد أن تكون هذه الدابة من الجنس الحيواني، فالوظيفة

(1) - ينظر: كتاب الحيوان: 7/ 50، والكشاف: 3/ 371 372-، وروح المعاني: 10/ 236.

(2) - اختلف القرّاء في قراءة قوله: (تُكَلِّمُهُمْ)، فقرأ عامة قرّاء الأمصار: (تُكَلِّمُهُمْ) بضم التاء وتشديد اللام، بمعنى: تُخبرهم وتُحدثهم، وقرأ بعض القراء: تَكْلِمُهُمْ بفتح التاء وتخفيف اللام بمعنى: تسمهم.
ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 19/ 499، ومفاتيح الغيب: 24/ 572، وروح المعاني: 10/ 235.

(3) - الكشاف: 3 / 372.

(4) - قيل لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: إنَّ بعض الناس يقولون: إنَّ هذه الآية إنمَّا تكلمهم، فقال عليه السلام كلمهم الله في نار جهنم، إنَّما هو تُكلِّمهم من الكلام. ينظر: مستدرك سفينة البحار: 3/ 240، والميزان في تفسير القرآن: 15/ 409.

(5) - وروى محمد بن كعب القرطي عن الإمام عليٍّ عليه السلام أنَّه سئل عن الدابة، فقال: أما والله مالها ذنبٌ وإنَّ لها لحيةً، وفي هذا القول إشارةٌ منه عليه السلام إلى أنَّها مخلوقٌ بشريٌّ، وقيل: تخرج من (الصفا) ومعها خاتم سليمان وعصا موسى، فتكلمهم بالعربية ببطلان الأديان، سوى دين الإسلام، وقيل: كلامها أن تقول: هذا مؤمنٌ وهذا كافرٌ، وقيل: كلامها ما قاله الله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾.
ينظر: التبيان في تفسير القرآن: 8/ 111، وروح المعاني: 10/ 232، ومفاتيح الغيب: 24/ 572، والكشاف: 3/ 371 – 372، وحياة الحيوان الكبرى: 2/ 311-315، والآية: النمل: 82.

(6) - التبيان في تفسير القرآن: 8/ 119.

المصيرية التي يتقرَّر من خلالها فرز الإنسان الكامل (المؤمن) عن الكافر، لا يمكن أن تقوم بحالٍ من الأحوال على حيوانٍ تلازمه -عقلاً- صفة النقص، وإن كان ذلك أمراً خارقاً للعادة الطبيعية.

ولذلك يمكننا أن نقرِّر وبكل اطمئنان: أن ليس من الإنصاف والموضوعية أن تُسْتَبعد النصوص التي تشير إلى أنَّ هذه المصوِّت المقدَّس الذي تسمعه البشرية جمعاء -قهراً- والذي ينطق بما يؤول إليه مصير البشر هو فضيلةٌ خاصةٌ دوَّنها النص القرآني للإمام عليّ بن أبي طالبٍ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ، والذي يؤول إليه مثل هذا الأمر العظيم المؤيد بالغيب الإلهي -لا ريب- أن تؤول إليه إمامة المجتمع المتصف بالنقص والخروج عن الضابط المرسوم من قبل شريعة السماء.

الترميز السمعي (لليوم العاصف):

ومن الصور الرمزية السمعية ما جاءت في تجسيد (أعمال الكفار) الوارد في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡۖ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ لَّا يَقۡدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيۡءٖۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلۡبَعِيدُ﴾ [إبراهيم: 18].

جسَّد لنا السياق مشهداً حسيًّا متخيّلاً صوَّر لنا ضياع الأعمال سدى، وحاول أن يُسمعنا صوت الهبوب من خلال الإيحاء السمعي الكامن في المبالغة والتركيز على شدة هبوبها، فالذي يواجه الريح الشديدة يسمع -اضطراراً- أصوات عصفها الرهيبة، ولم يكتف النص بتصوير شدة الريح بل أسند الفاعلية والصفة الثبوتية (العصف) إلى زمن الهبوب على سبيل الإسناد المجازي، وجعلها تابعةً (لليوم) وحقها أن تكون وصفاً (للريح)، ذلك أن العصف منحصرٌ في ذلك اليوم فجاء للمبالغة، وكذلك حذف لفظ (الريح) لتقدّم ذكره في الكلام وهذا من بلاغة الإيجاز وهو متداولٌ عرفاً عند العرب[2].



(1) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: 7/ 366 – 377، والدر المنثور: 5/ 117، وروح المعاني: 10/ 233، والميزان في تفسير القرآن: 15/ 408 – 409.

(2) ينظر: معاني القرآن: 2/ 74، مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري (ت: 209هـ)، تح: محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، 1962م: 339، وروح المعاني: 7/ 193.

وعلى الرغم ممّا قدَّمه المشهد المرئي من رسمٍ دقيقٍ للهيئة الحاصلة في عدم الانتفاع، فإنَّ الإيحاء السمعي المتمثِّل في تجسيد الزمن رسم لنا عظمة الرهبة المتحقّقة عند سماع العصف، ولا ريب أنَّ هذا الإيحاء يحرّك الخيال والوجدان نحو ذلك اليوم الموعود (غير المدرك)، فالرماد الدقيق لا يصمد أمام قوة الريح وعصفها، وكذا حال العباد عندما يقفون عاجزين لمواجهة مصيرهم المحتوم في ذلك اليوم المهول.

وقد ورد في الخبر الصحيح أنَّ هذا النص مثلٌ ضُرِب لأعمال من لم يقرّ بولاية عليٍّ u[1]، فعن محمد بن مسلمٍ قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ((كل من دان الله عز وجل بعبادةٍ يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله، فسعيه غيرُ مقبولٍ وهو ضالٌّ متحيرٌ والله شانئٌ لأعماله، ومثله كمثل شاةٍ ضلت عن راعيها وقطيعها... ذَعِرةً، متحيرةً، تائهةً لا راعيَ لها يرشدها إلى مرعاها أو يردها، فبينا هي كذلك إذِ اغتنم الذئب ضيعتها فأكلها، وكذلك والله يا محمد من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عز وجل ظاهر عادل أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفرٍ ونفاقٍ، وأعلم يا محمد أنَّ أئمة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا وأضلوا، فأعمالهم التي يعملونها كرمادٍ اشتدت به الريح في يوم عاصفٍ لا يقدرون مما كسبوا على شيءٍ ذلك هو الضلال البعيد))[2].

فالترميز السمعي المتمثل بـ(اليوم العاصف) يوحي بالمبالغة والشدة التي تقلع كلَّ شيءٍ لم يُبْنَ على أساسٍ قويٍّ ورصينٍ، وكذلك تكون أعمال العباد يوم القيامة لا تصمد أمام شدة الموقف والحساب وتحبط جميعها كالهباء المنثور في فضاءٍ واسعٍ ما لم تثبت على ثقلٍ راسخٍ، ولا يوجد كـالإمامة -وهي الأصل المكمِّل للتوحيد والنبوة- أصلٌ عقديٌّ راسخٌ تبنى عليه كلُّ الطاعات المرتبطة بمنظومة التشريع الإلهي، فإذا ذهب ذلك الأصل تزلزلت كلَّ التشريعات غير المستندة إلى أصلٍ ثابتٍ، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ

(1) ينظر: مستدرك سفينة البحار: 1 / 197.

(2) شرح أصول الكافي: 8 / 229.

ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59].

الترميز السمعي (لمؤذن الأعراف):

يستشرف النص القرآني صوتاً غيبيّاً لم يقع بعد، وهو صوتٌ ينطلق من مؤذِّن (الأعراف) المبشِّر أصحاب الجنة والنار في عرصات القيامة بمضمون اللعنة الإلهية المحدَّد (بالظالمين)، قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّٗا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمْۚ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنُۢ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: 44].

وما يلفت أنظارنا أنَّ النص القرآني منح مساحةً حواريةَ (اختياريةً) في أحد مشاهد الآخرة لفئتين اختلفت من حيث الرؤية والأفكار في عالم الدنيا، فلا يخفى أن هاتين الفئتين كانتا تعبرّان عمّا تضمران من عقائدَ بأصواتٍ مسموعة، وكان الإصغاء لهذه الأصوات اختياريّاً، كم ظهر ذلك واضحاً في محاورة النبي نوح عليه السلام لقومه، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلٗا وَنَهَارٗا ۝٥ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارٗا ۝٦ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ ٱسْتِكْبَارٗا﴾ [نوح: 5 - 7]، فمن الواضح أنَّ الاستكبار جعل قوم نوحٍ عليه السلام لا يصغون إلى صوت الحق، ما دفعهم ذلك إلى إغلاق أسماعهم بإرادتهم الضالة، وهذه الحرية في الإصغاء من خصائص عالم الدنيا القائم على الاختيار في قبول رأي الآخر.

بيد أنَّ الاختيار يُسلب في مشاهد الحساب، كما أكّد ذلك مشهد (الأعراف)، إذ فوجئ الفريقان (أصحاب الجنة والنار) بمفارقةٍ سمعيةٍ قاطعت حوارهما المسموع، وذلك حينما انطلق صوت (مؤذن الأعراف) ليعلن مصير الفئتين، وقد أكَّدت النصوص الروائية أنَّ مؤذن الأعراف هو أمير المؤمنين عليه السلام إذ يؤذن أذاناً يُسمع الخلائقَ كلها.[1]



(1) ورد في أصول الكافي أنَّ المؤذن أمير المؤمنين عليه السلام يؤذن بين الفريقين التابعين له والظالمين له، ويخصّ

ولعلَّ هذه الرسالة الصوتية (الغيبية) هي بيان حال الفريقين في ذلك الموطن المهول، فقد أورد أرباب التفسير أنَّ المراد من ((الإعلام بلعنة الله تعالى لهم، زيادةً لسرور أصحاب الجنة وحزن أصحاب النار))[1]، فالأذان -ههنا- إشارة سمعية تستشرف انفعالاً داخلياً انتاب أعماق النفس الإنسانية في لحظاتٍ مستقبليةٍ رهيبةٍ غيرِ محسوسةٍ.

الترميز السمعي (للكتاب الناطق):

ومن الإيحاء السمعي ما جاء في الإسناد المجازي الوارد في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29]، يتمثَّل المجاز العقلي الوارد في النص في إسناد الفعل (ينطق) إلى (الكتاب)، والحال أنَّ النطق من لوازم الصوت المسموع، والظاهر من النص أنَّ الكتاب مثَّل وسيلة لإظهار النطق، وإسناد النطق إليه ((مجاز عقلي وإنَّما تنطق بما في الكتاب ملائكة الحساب))[2]، ويحتمل أن يكون الناطق من أُثبت عمله في صحيفة الأعمال،



الظالمين باللعن والبعد عن الرحمة، وينادي التابعين بالسلام والبشارة بالدخول إلى الجنة، ومما يدل على ذلك ما رواه علي بن إبراهيم عن أبي الحسن عليه السلام قال: المؤذن أمير المؤمنين عليه السلام يؤذن أذاناً يُسمع الخلائق كلها، والدليل على ذلك قوله تعالى: چڤ ڤ ڦ ڦچ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: كنت أنا الأذان في الناس، ونقل صاحب الميزان ما ورد في الكافي، وتفسير القمي، بإسنادهما عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في قوله تعالى: چ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ چ قال: المؤذن أمير المؤمنين عليه السلام ورواه العياشي، وقد ورد في روضة الواعظين عن الباقر عليه السلام قال: المؤذن عليٌّ عليه السلام، وفي المعاني، وورد عن جابر الجعفي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة وبلغه أنَّ معاوية يسبه ويعيبه ويقتل أصحابه، ومما جاء في الخطبة: وأنا المؤذن في الدنيا والآخرة قال الله عز وجل: چ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ چ أنا ذلك المؤذن، وقال: چڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦچ أنا ذلك الأذان، أي أنا المؤذن بذلك الأذان بقرينة صدر الكلام ويشير عليه السلام إلى قصة آيات البراءة، وجاء في المجمع ما رواه الحاكم الحسكاني بإسناده عن محمد بن الحنفية عن عليٍّ عليه السلام أنَّه قال: أنا ذلك المؤذن، وبإسناده عن ابن عباس أنه قال: لعليٍّ عليه السلام في كتاب الله أسماء لا يعرفها الناس قوله: فأذن مؤذنٌ بينهم، يقول: ألا لعنة الله على الذين كذبوا بولايتي واستخفوا بحقي. ينظر: شرح أصول الكافي: 7/ 95، ومستدرك سفينة البحار: 1/ 97، ومسند الإمام الرضا48 /2 : عليه السلام، وتفسير القمي: 1/ 231، والميزان في تفسير القرآن: 8/ 142 – 144.

(1) روح المعاني: 4 / 362.

(2) التحرير والتنوير: 25 / 383.

قال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا 13 ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: 13-14].

وما يبدو من هذا الترميز الصوتي أنَّ (الناطق الحقيقي) لم يكن ذَا شأنٍ عاديٍّ وقد يفوق الملائكة، وهو يمثِّل دور الشاهد الحق القريب من الخالق والخلق في يوم الجزاء، وهو النبي الأعظم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، وما يؤكِّد هذا التأويل مجيء بعض الأخبار الواردة في بيان مفهوم النطق الوارد في النص، فعن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ قال: ((إنَّ الكتاب لا ينطق ولكن محمّدًا وأهل بيته هم الناطقون بالكتاب))[1]، وكذلك أثبت السياقُ إشارةً واضحةً توحي إلى قدسية النطق، إذ جيء بضمير العظمة (نا) مضافاً للكتاب، وذلك لتفخيم شأن الكتاب[2]، وهذا ما يوحي بعظمة الناطق.

ولا ريب أنَّ هذه المرتبة العظيمة التي مُنحت الأئمة الأطهار عليهم السلام حق الشهادة في الحياة الآخرة أعطت أحقيَّة الاستخلاف في الحياة الدنيا، ذلك أنَّهم عليهم السلام يمثلون صوت القرآن الناطق.



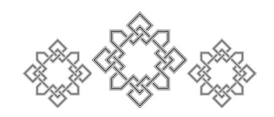
الخاتمة

أثمر البحث جملةً من النتائج تمركزت حول (الترميز الصوتي) الذي يحمل -بلا شكٍّ- مسوّغاتٍ فكريةً استهدفت تعميق رؤيةٍ خاصةٍ لبعض المقاصد القرآنية، فالتعبير الرمزي (السمعي) القرآني جاء يتناسب مع طبيعة قدرات المخاطب ووعيه، فهو بعيدٌ عن الإيهام المستعصي على الفهم، ويُنتزع -عادةً- من الأساليب البلاغية والفنية كـ(المجاز والكناية والاستعارة والتشبيه)، وقد تجلّت مظاهر (الإمامة) في سياقاتٍ تعبيريةٍ مختلفةٍ يعتمد بعضها على (الإيحاء السمعي)، فترسيخ هذا الأصل (الإمامة) يُعدُّ من المفاهيم العقدية المستندة بطبيعتها إلى

(1) ينظر: أصول الكافي: 696، ومستدرك سفينة البحار: 10 / 80 - 81.

(2) ينظر: روح المعاني: 13 / 153.

أسسٍ غيبيةٍ، وهو مرتبطٌ بفكرة الجزاء والعقاب القائمة على العروج إلى عالمٍ غيبيٍّ لا يدرك بالحواس، وهذا ما يحيل المتلقي إلى توثيق العلاقة بين العالمين المجرد والحسي من خلال تفعيل المدركات السمعية، لاستيعاب المفاهيم غير المدركة عن طريق (الترميز السمعي)، وتتقبل فكرة عالم الآخرة.





سيد الأوصياء في شرائع الانبياء

■ أ.د. سعاد عبد الكريم محمد

المقدمة

سيد الأوصياء عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي إلى آخر نسبه الشريف الذي هو نسب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمير المؤمنين، زوجته فاطمة الزهراء بنت الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم.

إن الله عز وجل خلق النبيَّ وعليًّا وفاطمةَ والحسنَ والحسينَ أشباحًا نورانيةً في العرش قبل آدم بالآف السنين تسبح الله كما جاء في الأسانيد المعتبرة. وإن النبي آدم عليه السلام توسل به مع (أصحاب الكساء) فتاب عليه (فتلقى آدم من ربه كلماتٍ فتاب عليه) موضحًا بالأسانيد الموثقة.

كذلك النبي نوح عليه السلام، فقد توسل بعليٍّ واسمه (ايليا) على لوحٍ خشبيٍّ في مقدمة سفينته (يارب يا مغيثي! بلطفك ورحمتك وبالذوات المقدسة: محمد وإيليا وشبر وشبير وفاطمة عليهم السلام)، عندما وجدوا الآثار في جبال أراراط كما أوضحت التوراة وهي المصدر الأقدم في التاريخ بأن السفينة رست هناك ووجدوا الآثار واللوح المكتوب عليه.

كذلك النبي سليمان عليه السلام متوسلا به مع (أصحاب الكساء) على لوحٍ فضيٍّ حواشيه بالجواهر النفيسة ومكتوبا بالذهب واسمه (ياه ايلي نصطاه اي ياعليٍ اعني).

أما في الانجيل: أيضا اسمه إيليا وجدناه في إنجيل برنابا وإنجيل يوحنا.

وفي القرآن الكريم هناك الكثير من الآيات التي أُنزلت بحق عليٍّ بن أبي طالبٍ منها آية التطهير وآية التصدق بالخاتم من تفاسير الطبري وابن كثير وغيرها.

أما اقرار الأنبياء بولاية علي بن أبي طالب في سورة آل عمران 81 في تفسير القرطبي والسيوطي وابن حجر في صواعقه المحرقة نجد (لن (لم) يبعث الله رسولاً إلا بنبوة محمد ووصيه علي عليه السلام وغيرها من الآيات الكثيرة التي لا مجال لذكرها في البحث.

هيكلية البحث:

سيد الأوصياء في شرائع الانبياء

1 - من هو عليٌّ بن أبي طالبٍ

2 - يقسم المبحث إلى:

1 - خلق الله عليًّا بالعرش قبل آدم

2 - توسل النبي آدم عليه السلام بعليٍّ

3 - توسل النبي نوح عليه السلام بعليٍّ

4 - توسل النبي سليمان عليه السلام بعليٍّ

5 - عليٌّ في الأنجيل

6 - عليٌّ في القرآن الكريم.

الهدف من البحث:

هو إظهار مكانة وقيمة إمام المتقين الذي خلقه الله مسبحًا إياه بالعرش من قبل أن يخلق الله آدم بالآف السنين موثقةً بالمصادر، ومولده الذي شرف الكعبة بقدومه وأن آدم توسل إلى الله بهؤلاء الخمسة الأشباح النورانية، وكذلك النبي نوح عليه السلام جعل أسماءَهم على سفينته متوسلاً إلى الله بهم وأيضا النبي سليمان عليه السلام توسل بهم إلى الله بلوحٍ فضيٍّ وحواشيه مزينةٌ بالأحجار الكريمة

وأسماؤهم بالذهب، واسمه إيليا كذلك في انجيل يوحنا وانجيل برنابا واسمه إيليا أيضا وأمر الله بتزويجه سيدة نساء العالمين وقد ذكره الله في القرآن الكريم في مواطن عدةٍ.

1 - من هو عليٌّ بن أبي طالبٍ عليه السلام :

اسمه و نسبه: عليٌّ بن أبي طالبٍ، بن عبد المطلب، بن هاشم، بن عبد مناف، بن قصي، بن كلاب، بن مرّة بن لؤي، بن غالب، بن فهر، بن مالك، بن النضر، بن كنانة، بن خزيمة، بن مدركة، بن إلياس، بن مضر، بن نزار، بن معد، بن عدنان. أشهر ألقابه : أمير المؤمنين، أسد الله الغالب، يعسوب الدين، ولي الله الأعظم، المرتضى، حيدر، الكرار.

كُناه: أبو تراب، أبو الحسن، أبو زينب، أبو الحسنين، أبو السبطين.

أبوه: عمران، وقيل اسمه عبد مناف ويكنى بأبي طالب، وهو شيخ البطحاء. أمه : فاطمة بنت أسد، بن هاشم، بن عبد مناف، ولقد كانت لرسول الله بمنزلة الأم.

ولادته: يوم الجمعة 13 شهر رجب بعد عام الفيل بثلاثين عاما في جوف الكعبة.

مدة عمره : 63 سنة.

مدة إمامته: مدة خلافته الظاهرية بعد عثمان بن عفان، فهي أربع سنوات وتسعة أشهر من زوجاته: سيدة نساء العالمين السيدة فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. نقش خاتمه: الملك لله الواحد القهار.

سبب شهادته: ضربة الملعون عبد الرحمن بن ملجم المرادي بالسيف المسموم على راسه، وهو في المحراب يصلي صلاة الفجر في مسجد الكوفة.

مدفنه: النجف الأشرف

مركز البحوث والدراسات الاسلامية وانظر Ali ‘Encyclopeadia’britannica ’online ‘unc’ retrieved on 2007



مروج الذهب 2 ص2 تأليف أبي الحسن المسعودي الهذلي، تذكرة خواص الأمة ص7 سبط ابن الجوزي الحلفي، الفصول المهمة ص14، ابن الصباغ المالكي، السيرة النبوية 1 ص150 نور الدين علي الحلبي الشافعي، شرح الشفا ج1 ص 151 الشيخ علي القاريء الحلفي.

نجد مكتوباً تحت صورةٍ في القرن الرابع عشر للميلاد من قبل أبو القطبي مكتبة جامعة أدنبرة من دائرة المعارف العبرية.

(محمد يتوج علي بن أبي طالب كوريثه) في غدير خُم.

علي الخليفة الرابع وابن عم محمّد وصهره ومن الأوائل الذين آمنوا به وهو الخليفة الشرعي، هو أسّس الإسلام واشترك في كل الحروب مع الرسول وعمل بمختلف الميادين وبعد اغتياله انتقلت الخلافة لبني أُمية. وأبناء علي من زوجته فاطمة الحسن والحسين، استمروا لفترةٍ من الزمن على النضال للحصول على السلطة، ولكن دون جدوى، الحسن تنازل عن السلطة والحسين حارب الخليفة يزيد في كربلاء سنة 680 ذبحوه وكثير من عائلته ورجاله وأُميت النسل الكبير من محمّد وأضاف لحركة الشيعة الصبغة الدينيّة.

האנציקלופידיה העברית תחת שם (עלי אבן אבו טאלב) עמ"855 – 856גם האנציקלופידיה החופשית ויקפידיה 1980. אביב חדש،האנציקלופידיה הישראלית לנוער חלק 1، زعماء وأسياد في الإسلام (علي بن أبي طالب)

מנהיגים ותארים באסלאם

מנהיגים דתיים באסלאם שירתו את המאמינים במסגד ובשלטון (בייחוד במערכת המשפט)، חלקם עסקו בפרשנות לקוראן ולחדית' וזכו למקום כבוד בקהילתם.(עלי בן אבי טאלב ומנהיגים ותארים באסלאם).

الترجمة: زعماء دين في الإسلام ملأوا مكانهم في المسجد والسلطة (خاصّةً في مجال العدل) اشتغل منهم في تفسير القرآن والحديث وحصلوا على مكانةٍ مرموقةٍ في مجتمعهم.

(عليّ بن أبي طالبٍ وزعماء وأسياد في الإسلام)

زعماء وأسياد في الإسلام: واستخدم كلمة (תארים) כנוי כבוד،שם –לוי המציין דרכה מסוימת، חכם معناها (لقب موقر لاسم لاوي المتميز بدرجةٍ معيّنةٍ، حكيم)

אברהם אבו שושן، המלון העברי המרכז،ירושלים. 1972. עמ"748

שרת: שמש، עבד למען אחר، עשה עבודה שיש בה תועלת או עזר למישהו، כהן.מלא תפקיד צבורי

עשה מלאכת קדש במקדש (عمل من أجل آخر، عمل عملاً فيه فائدةٌ أو مساعدةٌ لشخصٍ ما، كاهنٌ، مليءمكانته بين الشعب،صنع مملكة مقدسة في مكان مقدس).

אברהם אבן שושן،שם،עמ" 744

2 - عليٌّ في الشرائع الإلهية

1 - خلق الله عليّا في العرش قبل آدم:

ابن الحجاج قال: إن الله تبارك وتعالى خلق محمّداً وآل محمّد من طينةٍ عليين، وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك،العطار، عن أبيه، عن الأشعري، عن ابن أبي الخطاب، عن أبي سعيد الغضنفري، عن عمرو بن ثابت، عن أبي حمزة قال: سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول: إن الله عزوجل خلق محمداً وعليّاً والأئمة الأحد عشر من نور عظمته أرواحاً في ضياءٍ نوره، يعبدونه قبل خلق الخلق، يسبحون الله عزوجل ويقدسونه، وهم الأئمة الهادية من آل محمّد صلوات الله عليهم أجمعين: ابن إدريس، عن أبيه، عن محمّد بن الحسين بن زيد، عن الحسين بن موسى، عن علي بن سماعة، عن علي بن الحسن بن رباط، عن أبيه، عن المفضل، قال: قال الصادق عليه السلام : إن الله تبارك وتعالى خلق أربعة عشر نوراً قبل خلق الخلق بأربعة عشر ألف عامٍ، فهي أرواحنا، فقيل له: يا ابن



رسول الله ومن الأربعة عشر؟ فقال: محمّدٌ وعليٌّ وفاطمةُ والحسنُ والحسينُ والأئمة من ولد الحسين، آخرهم القائم الذي يقوم بعد غيبته فيقتل الدجال، ويطهر الأرض من كلِّ جورٍ وظلمٍ.

من رياض الجنان لفضل الله بن محمود الفارسي بإسناده إلى جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: يا جابر كان الله ولا شيء غيره، لا معلوم ولا مجهول، فأول ما ابتدأ من خلقه أن خلق محمّداً صلّى الله عليه وآله، وخلقنا أهل البيت معه من نور عظمته، فأوقفنا أظلةً خضراءَ بين يديه، حيث لا سماء ولا أرض ولا مكان، ولا ليل ولا نهار، ولا شمس ولا قمر.

كمال الدين: 184. 192، 193 ورياض الجنان: مخطوط

للمزيد انظر نور الأنوار، للشيخ أبي الحسن بن محمّد الغروي، عام 1325، ص: 10.

وروى أحمد بن حنبل بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: كنت أنا وعليٌّ نوراً بين يدي الرحمن قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام.

الكافي مخطوطة، ونور الأنوار للشيخ أبي الحسن الغروي مخطوطٌ.

2 - توسل النبي آدم بعليٍّ:

نجد في القرآن الكريم:

﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ {البقرة/31}.

إن اسم الإشارة (هؤلاء) للعاقل وبصيغة الجمع وهي أسماء الرسول وآل بيته الأطهار.

الأشباح الخمسة النورانية (محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين).

﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ سورة البقرة (الآية 37).

بسندٍ صحيحٍ: النبي آدم يتوسل ويستشفع بالنبي محمّدٍ وأهل بيته عليهم السلام :(مناقب

أمير المؤمنين عليه السلام لابن المغازلي ص: 63، قال: أخبرنا أحمد بن محمّد بن عبد الوهاب إجازةً، أخبرنا أبو أحمد عمر بن عبيد الله بن شوذب، حدثنا محمّد بن عثمان قال: حدثني محمّد بن سليمان بن الحارق، حدثنا محمّد بن عليّ بن خلف العطار، حدثنا حسين الأشقر، حدثنا عمرو بن أبي المقدام، عن أبيه عن سعيد بن جبير: عن عبد الله بن عباس قال: سُئل النبي صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه؟ قال: سأله بحق محمّد وعليٍّ وفاطمةَ والحسن والحسين إلا تبت عليّ فتاب عليه.

2- شواهد التنزيل (ج1/ ص: 102): ورواه أيضا محمّد بن سليمان اليمني في أواخر الجزء الرابع في الحديث: (492) من كتاب مناقب أمير المؤمنين عليه السلام 117 قال: حدثنا محمّد بن علي قال: حدثنا أحمد بن سليمان قال: حدثنا أبو سهل الواسطي قال: حدثنا وكيع عن الأعمش عن أبي صالح: عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لما نزلت الخطيئة بآدم وأُخرج من جوار رب العالمين أتاه جبريل فقال: يا آدم ادع ربك. قال: بم أدعوه؟ قال: قل: يا رب أسالك بحق الخمسة الذين تخرجهم من صلبي في آخر الزمان إلا تبت عليّ ورحمتني. فقال: يا حبيبي جبريل سمّهم لي قال: محمّدٌ وعليٌّ الوصي وفاطمة بنت النبي والحسن والحسين سبطا النبي فدعا بهم آدم فتاب عليه وذلك قوله: فتلقى آدم من ربّه كلماتٍ فتاب عليه.

3 - توسّل النبي نوحٍ عليه السلام بعليٍّ:

إن النبي نوحاً عليه السلام كتب خمسة أسماء على لوحٍ من الخشب يبلغ طولها أربعة عشر انجا وعرضها عشر انجات على شكل كفٍ ووضعها على مقدمة السفينة متوسلاً بهم.

((يارب يا مغيثي! بلطفك ورحمتك وبالذوات المقدسة: محمّد وإيليا وشبر وشبير وفاطمة عليهم السلام أعنـي، إن هؤلاء الخمسة أعظم الخلق فيجب إعظامهم

واحترامهم وإن جميع الدنيا خـُلقتْ لأجلهم، إلهي بأسماء هؤلاء أعنـّي، إنك قادرٌ على هداية جميع الخلق إلى الطريق القويم)).

مجلة Weekly Mirror الصادرة في موسكو في 28 أيلول 1953، وصحيفة الهدى القاهرية الصادرة في 31 آذار 1954.

4 - توسل النبي سليمان عليه السلام بعليٍّ:

كذلك النبي سليمان توسل بالأشباح النورانية الخمسة وهم (محمدٌ وعليٌّ وفاطمةُ والحسن والحسين).

وعثر الجنود البريطانيون في عام 1916 عندما حفروا ملاجئ على بعد عدة كيلومترات في بيت المقدّس وبالقرب من قرية (أونتره) على لوحٍ فضيٍّ حواشيه مرصعةٌ بالجواهر النفيسة وفي وسطه أسطرٌ حروفها مكتوبةٌ بالذهب.

وبعد انتهاء الحرب سنة 1918 قامت لجنةٌ مشتركةٌ من عدّة دولٍ مختصة باللغات القديمة وبعلم الآثار بمحاولة حل رموزه واستغرق الأمر عدّة شهورٍ حتى تمكنت اللجنة من ترجمته وأعلنت النتائج الأخيرة في 3/ 1/ 1920م فكانت المعلومات تشير إلى أن هذا اللوح هو (لوح سليمان المقدّس)، وكانت ترجمته كالآتي:

((ياه أحمد إمقذا))... أي ((يا أحمد أغثني))

((ياه إيلي نصطاه))... أي ((يا علي أعني))

((ياه باهتول كاش))... أي ((بتول برعايتك))

((ياه حاسن إضومظع))... أي ((حسن بكرمك))

((ياه حاسين ابارفو))... أي ((حسين أحسِـن))

((امو سليمان صوه عنخب زالهلادقتا))... أي ((هذا سليمان الآن يستغيث بالخمسة العظماء))

وتقرّر وضع اللوح في المتحف الملكي البريطاني، إلا أن الأسقف البريطاني



طلب وضعه في أمانة السر للكنيسة البريطانيّة، وإن اثنين من علماء الآثار اعتنقا الإسلام بعد ذلك وهما (وليم) و (تامس).

للمزيد انظر، سعاد عبد الكريم، أسماء أهل الكساء على سفينة نوح ولوح سليمان،النجف الأشرف، كلية الاسلامية الجامعة، ج1 إصدار 20، 2013، ص: 447 465-.

5 - علي في الإنجيل:

ان أسم علي في الانجيل هو (إيليا) نجده في انجيل برنابا:

إنجيل برنابا (42: 6-12):

((They said: Art thou Elijah or Jeremiah or any of the ancient prophets?

Jesus answered: No. Then said they: who art thou? Say, in order that we may give testimony to those who sent us.

Then said Jesus: I am a voice that crieth through all Judaea, and crieth: prepare ye the way for the messenger of the lord, even as it is written in E saias.

They said: if thou be not the messiah nor Elijah, or any prophet, wherefore dost thou preach new doctrine, and make thyself of more account than the messiah?

The Gospel of Barnabas, Italy

فقالوا: أأنت إيليا أو أرميا أو أحد الأنبياء القدماء.

أجاب يسوع: كلا.

حينئذ قالوا: من أنت، قل لنشهد للذين أرسلونا. فقال حينئذ يسوع أنا صوتٌ صارخٌ في اليهوديّة كلّها، يصرخ أعدوا طريق رسول الرب كما هو مكتوبٌ في



أشعيا. قالوا: إذا لم تكن المسيح ولا إيليا أو نبياً ما فلماذا تبشر بتعليمٍ جديدٍ وتجعل نفسك أعظم شأناً من مسيا؟

خليل سعادة، إنجيل برنابا، القاهرة 15 مايس 1908.

كذلك ذُكر في أنجيل يوحنا:

يوحنا (1: 20-27):

מִי אַתָּה? הוּא לֹא כִּחֵשׁ אֶלָּא הוֹדָה וְאָמַר: אֵינֶנִּי הַמָּשִׁיחַ، שָׁאֲלוּ אוֹתוֹ:))

?אִם כֵּן מִי

?הַאִם אַתָּה אֵלִיָּהוּ

.הֵשִׁיב: לֹא

?הַאִם אַתָּה הַנָּבִיא

.לֹא הֵשִׁיב לָהֶם

שָׁאֲלוּ אוֹתוֹ: אָז מִי אַתָּה? – כְּדֵי שֶׁנִּתֵּן תְּשׁוּבָה לְשׁוֹלְחֵינוּ מִי אַתָּה אוֹמֵר עַל עַצְמְךָ? הֵשִׁיב וְאָמַר: אֲנִי קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פַּנּוּ דֶּרֶךְ יְהוָה כְּמוֹ שֶׁאָמַר יְשַׁעְיָהוּ הַנָּבִיא. הַשְּׁלוּחִים הָיוּ מִן הַפְּרוּשִׁים וְהֵם הוֹסִיפוּ וְשָׁאֲלוּ אוֹתוֹ אִם .כֵּן מַדּוּעַ אַתָּה מַטְבִּיל אִם אֵינְךָ הַמָּשִׁיחַ וְלֹא אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא

((من أنت؟ فاعترف ولم ينكر وأقر: إني لست أنا المسيح. فسألوه إذاً ماذا؟ إيليا أنت؟ فقال لست أنا. أنت النبي؟ فأجاب لا. فقالوا له من أنت؟ لنعطي جواباً للذين أرسلونا؟ ماذا تقول عن نفسك قال: أنا صوتٌ صارخٌ في البريّة، قوموا طريق الرب كما قال أشعيا النبي.

(أما في العهد الجديد فقد وعد الملاك أن يوحنا المعمدان سيتقدم المسيح بروح إيليا وقوته (لوقا: 1: 17) (ويتقدم أمامه بروح إيليا وقوته ليرد قلوب الآباء إلى الأبناء والعصاة إلى فكر الأبرار لكي يهيئ للرب شعباً مستعداً). وفي هذا المعنى قال المسيح أن إيليا جاء في شخص يوحنا المعمدان متي11: 14.

لأن جميع الأنبياء والناموس إلى يوحنا تنبأوا وإن أردتم أن تقبلوا فهذا هو إيليا



المزمع أن يأتي)، وقد ظنّ بعض الناس خطأ أن يسوع نفسه هو إيليا (متي16: 14))فقالوا: «**قوم يوحنا المعمدان وآخرون إيليا وآخرون إرميا أو واحدٌ من الأنبياء**»). وقد ظهر إيليا وموسى مع يسوع عند التجلي (لوقا 9: 30 (وإذا رجلان يتكلمان معه وهما موسى وإيليا) وغيره من الأناجيل). وصلاة إيليا لأجل امتناع المطر وصلاته لأجل نزول المطر كمثالٍ لقوّة صلاة البار). فمن هذا البار؟

قاموس الكتاب المقدّس، تأليف نخبةٍ من الأساتذة ذوي الاختصاص، ومن اللاهوتيين، بطرس عبد الملك وآخرون.

7- عليٌّ في القرآن: هناك آياتٌ كثيرةٌ نزلت بحق عليٍّ عليه السلام وسنوضح قسماً منها.

نجد الآية الكريمة:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾ سورة المائدة (الآية: 55).

ففي تفسير الطبري نجد المقصود علي عليه السلام:

12210 - حدثنا محمّد بن الحسين قال، حدثنا أحمد بن المفضل قال، حدثنا أسباط، عن السدي قال: ثم أخبرهم بمن يتولاهم فقال: «**إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون**»، هؤلاء جميع المؤمنين، ولكن علي بن أبي طالب مرَّ به سائلٌ وهو راكعٌ في المسجد، فأعطاه خاتمَه.

12213 - حدثنا إسماعيل بن إسرائيل الرملي قال، حدثنا أيوب بن سويد قال، حدثنا عتبة بن أبي حكيم في هذه الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، قال: عليّ بن أبي طالب.

أما في تفسير ابن كثيرٍ فنجد أيضاً أنّ المقصودَ عليٌّ عليه السلام.

وقال عبد الرزاق: حدثنا عبد الوهاب بن مجاهد عن أبيه، عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ الآية: نزلت في علي بن أبي طالب.

وفي الآية: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ جَآءَكُمۡ

رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِىۖ قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَاۚ قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾. (آل عمران الآية: 81)

إقرار الأنبياء بولاية عليٍّ ﷺ:

نجد القرطبي والسيوطي وابن حجر: (لن (لم) يبعث الله رسولا إلا بنبوة محمّد ووصيّه علي عليه السلام).

الصواعق المحرقة، ابن حجر، مكتبة القاهرة، مصر، ص: 149، شواهد التنزيل، الحسكاني الحنفي، ج: 2.

حديث 787 سنة 1411، ص: 161 وفيه امامة بدل ولاية. جواهر العقدين، السمهود، مطبعة العاني، بغداد سنة 1407هـ، الجزء الاول القسم الثاني، ص108-109، السيوطي في تفسيره سورة المائدة (الآية: 55) ج3، ص: 290.



تفسير القرطبي 2218، تفسير الطبري ج: 10، ص: 96. للمزيد انظر دكتور ناجح الطائي، لماذا ذُكر اسم عليٍّ في القرآن كثيراً؟، بيروت، ط1،2011 وص: 327 للمزيد انظر نور الأنوار، مخطوطة للشيخ الحاج أبي الحسن بن محمّد الغروي، سنة 1325هـ، ص: 12.

وفي الآية: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ سورة البينة (الآية: 7)

يقول تعالى ذكره: إن الذين آمنوا بالله ورسوله محمد، وعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وأطاعوا الله فيما أمر ونهى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾

وفي تفسير الطبري:

يقول: من فعل ذلك من الناس فهم خير البرية. وقد: حدثنا ابن حميد، قال: ثنا عيسى بن فرقد، عن أبي الجارود، عن محمّد بن عليّ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾، فقال النبي ﷺ: «**أَنْتَ يا عَلي وَشِيعَتُكَ**».

أمّا الآية:

قال الله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾. سورة المائدة: (الآية: 3). على أمد قرون، وعلماء المسلمين يكتبون في تفسير آية إكمال الدين، وفي صاحب هذه الآية عليه السلام، وأحداث ذلك اليوم.

اليومَ.. تبدأ الآية بكلمة اليوم محلاةً بالألف واللام، لتشير إلى أهمية ذلك اليوم وعظمته، فما هو سر ذلك اليوم؟

ذلك اليوم الذي روى فيه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أن صيامه يعدل عند الله عبادة ستين سنة اليوم الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وآله للمسلمين: «**ألستُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. فقال: من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، فنهض عمر بن الخطاب وقال: بخٍ بخٍ لك يا أبا الحسن أصبحت مولايَ ومولى كل مسلمٍ ومسلمةٍ**».النهاية لابن كثير: 7/ 386.

إن أهميّة ذلك اليوم بأهميّة صاحبه، صاحبه الذي سُئل عنه الخليل بن أحمد فقال: (ماذا أقول في رجل أخفى أعداؤه فضائله حسداً، وأخفاها محبوه خوفاً، وظهر من بين ذين وذين ما ملأ الخافقين.

قال المناوي في فيض القدير:4/ 468: (قال الإمام أحمد بن حنبل: ما جاء في أحد من الفضائل ما جاء في عليٍّ. وقال النيسابوري: لم يرد في حق أحدٍ من الصحابة بالأحاديث الحسان ما ورد في حق عليٍّ رضي الله عنه.

تورط علماء الجرح والتعديل في حديث أبي هريرة في آية إكمال الدين، وأنها نزلت في يوم غدير خم بعد خطبة النبي صلى الله عليه وآله ووصيته للأمة بالقرآن والعترة، وبعد أن أصعد علياً معه على المنبر ورفع يده وأعلنه خليفة من بعده. وقد روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله أمرهم أن يصوموا ذلك اليوم شكراً لله تعالى، وأن أجر من صامه كمن صام ستين سنةً!

قال أبو هريرة: (من صام يوم ثماني عشرة من ذي الحجة كتب له صيام ستين

شهراً، وهو يوم غدير خم لما أخذ النبي ﷺ بيد علي بن أبي طالب فقال: ألست ولي المؤمنين؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه. فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لك يا ابن أبي طالب، أصبحت مولاي ومولى كل مسلم! فأنزل الله عز وجل: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾. انتهى. (تاريخ دمشق: 42/ 233، وغير.

وسبب تحيرهم أنهم لا يمكنهم الطعن في سند الحديث، لأن رجاله رجال الصحاح والطعن فيهم طعنٌ في الصحاح كالبخاري ومسلم.

وفي الآية: ﴿فَمَنۡ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمۡ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ ثُمَّ نَبۡتَهِلۡ فَنَجۡعَل لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ سورة (آل عمران 61). -وذكر إبن كثير في تفسيره قال أبو بكر بن مردويه، عن جابر :قدم على النبي ﷺ العاقب والطيب وفد نصارى نجران فدعاهما إلى الملاعنة، فواعده على أن يلاعناه الغداة، قال: فغدا رسول الله ﷺ فأخذ بيد عليٍّ، فقال رسول الله ﷺ والذي بعثني بالحق لو قالا لا : لأمطر عليهم الوادي ناراً، قال جابر،وفيهم نزلت: ندع أبنائنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم.



وفي الآية:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ المائدة (الآية: 67).

قال ابن عساكر:

أخبرنا أبو بكر وجيه بن طاهر عن أبو حامد الأزهري عن أبو محمّد المخلدي، عن أبو بكر محمّد بن حمدون عن محمّد بن إبراهيم الحلواني، عن الحسن بن حماد سجادة عن عليٍّ بن عابس عن الأعمش وأبي الجحاف عن عطية عن أبي سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية: «**يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك**» على رسول الله ﷺ يومَ غدير خُم في علي بن أبي طالب. تاريخ دمشق لابن عساكر (42/ 237) ط دار الفكر-بيروت.

وفي الآية: الأحزاب 33 ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا ﴾[1].

205 - أبو الحمراء له صحبة، قال أبو عاصم: عن عياد أبي يحيى قال: عن: أبو داود، عن أبي الحمراء، قال: صحبت النبي ﷺ تسعة أشهرٍ فكان إذا أصبح كل يومٍ، يأتي باب عليٍّ وفاطمة فيقول السلام عليكم أهل البيت: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا ﴾.

وقال الإمام أحمد بن حنبل في تفسيره هذه الآية عن أبي سعيد الخدري: إنها نزلت في خمسة: النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين. الصواعق المحرقة، 85 والدر المنثور ج5، 198 وينابيع المودة 108 ونظم دررالسمطين 238.

أخرج الترمذي في سننه فقال: (حدثنا محمود بن غيلان حدثنا أبو أحمد الزبيري، حدثنا سفيان، زبيد عن شهر بن حوشب عن أم سلمه: ان النبي ﷺ جلّل على الحسن والحسين وعليٍّ وفاطمة كساءً ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، فقالت أم سلمة: وأنا معهم يا رسول الله؟ قال: إنك إلى خيرٍ.



وفي الآية: ﴿أَجَعَلۡتُمۡ سِقَايَةَ ٱلۡحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ كَمَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَجَٰهَدَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ لَا يَسۡتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ سورة التوبة) (الآية: 19).

نجد في تفسير الطبري:-16563 حدثني يونس قال، أخبرنا ابن وهبٍ قال، أخبرت عن أبي صخر قال: سمعت محمّد بن كعب القرظي يقول: افتخرَ طلحة بن شيبة من بني عبد الدار، وعباس بن عبد المطلب، وعلي بن أبي طالب، فقال طلحة؛ أنا صاحب البيت، معي مفتاحه، لو أشاء بِتُّ فيه! وقال عباس: أنا صاحب السقاية والقائم عليها، ولو أشاء بِتُّ في المسجد! وقال علي: ما أدري ما تقولان، لقد صليت إلى القبلة ستة أشهر قبل الناس، وأنا صاحب الجهاد! فأنـزل الله:

(1) البخاري-التاريخ الكبير- الجزء: 9 - رقم الصفحة: 25

أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن..........

وفي الآيات الكريمة: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ الشعراء 84.

﴿وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ الزمر 33.

﴿وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ مريم 50.

وقوله: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ أي: واجعل لي ذكراً جميلاً بعدي أذكر به، ويقتدى بي في الخير، كما قال تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي ٱلْآخِرِينَ 108 سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ 109 كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ﴾) الصافات: 108 – 110).

نجد في تفسير ابن كثير:

وهذا سؤالٌ من إبراهيم عليه السلام أن يؤتيه ربه حكماً، قال ابن عباس: وهو العلم، وقال عكرمة: هو اللب، وقال مجاهد: هو القرآن، وقال السدي: هو النبوة، وقوله: (وألحقني بالصالحين) أي اجعلني مع الصالحين في الدنيا والآخرة.

وفي تفسير الطبري:

وَقَوْله: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ يَقُول: وَاجْعَلْ لِي فِي النَّاس ذِكْرًا جَمِيلاً، وَثَنَاء حَسَنًا، بَاقِيًا فِيمَنْ يَجِيء مِنْ الْقُرُون بَعْدِي.

وفي تفسير الميزان للطباطبائي، ج 20، بيروت، 1997:

اللسان -على ما ذكروا- هو: الذكر بين الناس بالمدح أو الذم، وإذا أضيف إلى الصدق فهو الثناء الجميل الذي لا كذب فيه. والعلي هو: الرفيع، والمعنى: وجعلنا لهم ثناء جميلاً صادقاً رفيع القدر.

ذكر الشيخ الطبرسي في كتابه (مجمع البيان):

أي: ثناءً حسناً في الناس.

عَلِيًّا: مرتفعاً سائراً في الناس، وكل أهل الأديان يتَوَلّون إبراهيم وذريته، ويثنون عليهم، ويدّعون أنهم على دينهم.

وقيل: معناه: وأعْلَيْنا ذِكرهم بأن محمَّداً صلى الله عليه وآله وسلم وأمته يذكرونَهُم بالجميل إلى قيام القيامة. وقيل: هو ما يُتلى في التشهد: (كَمَا صَلَّيتَ على إبراهيمَ وَآلَ إبرَاهيم.

(﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾: يعني: أمير المؤمنين عليه السلام، حدثني بذلك أبي عن الحسن بن علي العسكري عليه السلام ولا يخفى عليكم أن ما ذكره الشيخ القمي من أن المقصود هو أمير المؤمنين علي عليه السلام من باب التأويل لا من باب التفسير.

أي أنه عليه السلام المُصداق الأكمل للصدق، فهو صادقٌ ومُصَدِّقٌ لرسول الله (صلّى الله عليه وآله. (قال عليُّ بن إبراهيم في قوله: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ قال: هو أمير المؤمنين عليه السلام. وفي بحار الأنوار للعلامة المجلسي رحمه الله عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إن قوماً طالبوني باسم أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب الله عز وجل، فقلت لهم من قوله تعالى: «**وجعلنا لهم لسان صدق عليّاً**» فقال: صدقت هو هكذا قال مؤلفه: ومعنى قوله: «**لسان صدق**» أي جعلنا لهم ولداً ذا لسانٍ أي قول صدقٍ، وكل ذي قول صدقٍ فهو صادقٌ معصومٌ، وهو عليُّ بن أبي طالبٍ عليه السلام.

أحمد مصطفى يعقوب

الكويت في 29 فبراير 2012 الكويت http://tanwerq8.blogspot.com/

وهناك الكثير من الآيات الأخرى منها سورة التحريم 4 وسورة هود 17 والبقرة 124 وغيرها لا مجال لذكرها في البحث.

الخلاصة

سيد الأوصياء في شرائع الأنبياء

علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم إلى نهاية نسب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنّه ابن عمّه وزوج ابنته فاطمة الزهراء.

خلق الله عليّاً في العرش قبل آدم بالآف السنين و (أصحاب الكساء) أشباحاً نورانيّةً في العرش تسبح الله، كما جاء في الأسانيد المعتبرة الموثقة، توسل النبي آدم عليه السلام بعليٍّ مع (أصحاب الكساء) فتاب عليه.

كذلك النبي نوح عليه السلام كتب اسمه مع (أصحاب الكساء) على لوحٍ في مقدمة السفينة واسمه إيليا.

توسل النبي سليمان بعلي (أصحاب الكساء) كتب اسمه في لوحٍ فضيٍّ حواشيه مرصعةٌ بالجواهر النفيسة مكتوباً بالذهب واسمه (إيلي).

وفي الإنجيل نجد أيضاً اسمه إيليا وجدناه في إنجيل برنابا وإنجيل يوحنا. أما في القرآن الكريم فهناك الكثير من الآيات التي أنزلت بحق عليّ بن أبي طالب منها آية التطهير والمباهلة وكثيرٌ من الآيات التي لا مجال لذكرها بتفسيرالطبري وابن كثير وغيرهم، أما إقرار الأنبياء بولاية عليٍّ في سورة الأعراف81 في تفسير القرطبي والسيوطي وابن حجر نجد لن (لم) يبعث الله رسولاً إلا بنبوّة محمّدٍ ووصيّه عليٍّ.



Abstract

Master of the Trustees in the Prophets' Legislative Messages

Ali son of Abu-Talib is the son of Abdul-Mutalib son of Hashim, to the end of the Messenger of Allah's (Peace Be Upon Him) lineage because he is a cousin to him and got married to his daughter Fatimah.

Allah created Ali in the Heavenly kingdom thousands years before Adam, as one of «People of the Garment» in the form of luminous spirits glorifying Him, as was related in the well documented and respected approved-sources. Adam invocated Allah by the People of the Garment, and so got his repentance. Also, the Prophet Noah wrote his name along with the names of the People of the Garment on a tablet in the cutwater of the Arch; it was Illia. And the Prophet Solomon also invocated with the name of Ali (as one of the People of the Garment), and wrote his name in gold on a silver tablet with edges decorated with precious stones; the name thereof was also Illi. In the Bible, his name is found as Illia, specifically in the Gospel of Barnabas and the Gospel of John. As for the Glorious Quran, there are many verses revealed for the sake of Ali son of Abu-Talib; of which are the verses of purification and of cursing, along with too many others, as in the exegeses of at-Tabari and of Ibni-Katheer, and many others. As for the confirmation by the prophets of Ali's trusteeship, it is found in the Sura of al-A'raaf no. 81, as is stated in the exegeses of as-Syooti and Ibni-Hajar, where we find the following text: Allah has never sent a messenger without the prophecy of Muhammad (PBUHAHH), and his trustee Ali (PBUH).

المصادر

1 - القرآن الكريم.

2 - الكتاب المقدس.

3 - مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة وانظر

Ali ‘Encyclopeadia’britannica’online ‘unc’ retrieved on 2007

4 - האנציקלופידיה העברית תחת שם (עלי אבן אבו טאלב) עמ"855 – 856

5 - האנציקלופידיה החופשית ויקפידיה 1980. אביב חדש،האנציקלופידיה הישראלית לנוער חלק 1

6 - מנהיגים ותארים באסלאם עלי בן אבי טאלב ומנהיגים ותארים באסלאם

7 - אברהם אבו שושן، המלון העברי המרכז،ירושלים.1972.עמ"748

8 - كمال الدين: 184. 192، 193 ورياض الجنان: مخطوط.

9 - نور الأنوار، للشيخ أبي الحسن بن محمّد الغروي، سنة 1325 مخطوط.

10 - مجلة Weekly Mirror الصادرة في موسكو في 28 أيلول 1953، وصحيفة الهدى القاهرية الصادرة في 31 آذار 1954.

11 - انظر، سعاد عبد الكريم، أسماء أهل الكساء على سفينة نوح ولوح سليمان، النجف الاشرف، كلية الاسلإمية الجامعة، ج1 اصدار 20، 2013، ص: 447 -465.

12 - The Gospel of Barnabas، Italy.

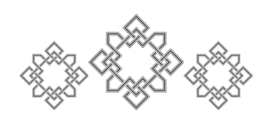
13 - خليل سعادة، إنجيل برنابا، القاهرة 15 مايس 1908.

14 - قاموس الكتاب المقدّس، تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص، ومن اللاهوتيين، بطرس عبد الملك وآخرون.

15 - الصواعق المحرقة، ابن حجر، مكتبة القاهرة، مصر، ص: 149، شواهد



التنزيل، الحسكاني الحنفي، ج2.
16 - حديث 787 سنة 1411، ص: 161 وفيه إمامة بدل ولاية.جواهر العقدين، السمهودي، مطبعة العاني، بغداد سنة 1407هـ
17 - ناجح الطائي،لماذا ذُكر اسم عليٍّ في القرآن كثيراً؟، بيروت، ط2011،1.
18 - تاريخ دمشق لابن عساكر (42/ 237) ط دار الفكر – بيروت.
19 - تفسير الميزان للطباطبائي، ج 20، بيروت، 1997.
20 - أحمد مصطفى يعقوب
الكويت في 29 فبراير 2012 الكويت http://tanwerq8.blogspot.com/
21 - תנ"ך תורה נביאים כתובים،ירושלים،1972





نص الغدير ومديات الإمامة
مقاربة نقديّة لحصرية الدلالة على الإمامة الدينيّة

■ أ. د. محمد شقير

من أهم الموضوعات التي كانت، وما زالت، عرضةً لأكثرَ من نقاشٍ دلالةُ نص الغدير، حيث تنوعت الآراء بين من ذهب إلى أنه يدل على المحبة وعدم العداوة، ومن ذهب إلى دلالته على الإمامة الدينيّة فقط، ومن تبنى الرأي الذي يقول بأنه يدل على الإمامة على إطلاقها سواءً السياسيّة منها أم الدينيّة، حيث يشترك الرأيان الثاني والثالث في دلالة النص على أصل الإمامة، لكنهما يختلفان في حدود هذه الإمامة ومدياتها.

هذا وسوف نعمل في هذا البحث على تقديم مقاربةٍ نقديّةٍ للرأي الثاني، الذي يذهب إلى القول بدلالة نص الغدير على الإمامة، لكنه يحصرها في الإمامة الدينية، وينفي أيَّ بعدٍ سياسيٍّ فيها.

ولكي تكون هذه المقاربة أكثر تحديداً، سوف نركّز هنا على نقد ما ذُكر في كتاب (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ)، من ناحية كونه آخر ما صدر حتى تاريخه في تناوله لنصّ الغدير، والأهم من ذلك أن الكتاب قد عرض لجملة من تلك التساؤلات والإشكاليات، التي تنطوي ولو في بعضٍ منها على بعدٍ أكثرَ معاصرةً، سواءً في الأسلوب أو اللغة أو المنهج أو المضمون، والتي وظّفها كاتبها بطريقةٍ تخدم السياق الاستدلالي الذي مارسه، ورأيه المتبنّى في حصر دلالة النص في الإمامة الدينيّة، حيث يقول الكاتب بعد سرده لمجموعةٍ من المبرّرات

التي تدعم هذا الرأي: «**... وفي ذلك دلالةٌ تاريخيّةٌ لا لغويةٌ على أنّ لحدث غدير خم دلالةً مكانيةً دينيّةً، يمكن اعتبارها إمامةً دينيّةً لجهة علم عليٍّ عليه السلام وزهده وكفاءته في تمثيل الرؤية الدينيّة أفضل تعبيرٍ من بين بقية الصحابة، لكن لا يمكن اعتبارها دلالة تنصيبٍ سياسيٍّ**»[1].

وسوف نعمد في مقاربتنا النقديّة هذه إلى تقسيم البحث إلى قسمين. نتناول في القسم الأوّل مجمل تلك الأسس والقرائن التّاريخيّة -وغيرها-، التي استند عليها الكاتب في بنائه الاستدلالي، والاستنتاج الذي أفضى إليه؛ ونتناول في القسم الثاني مجمل تلك اللّوازم والنتائج التي تترتب على القول بحصرية الإمامة الدينيّة، والمناقشات التي ترد عليها، على أن نبدأ بالقسم الأول و مندرجاته.

أ - الأسس والقرائن:

سوف نعمد في هذا القسم إلى عرض تلك المبررات (جملة تلك الأسس والقرائن)، التي استند عليها الكاتب في تبنّيه لذاك الرأي، ومحاولة نقدها ومناقشتها:

أمّا أهمّ تلك المبرّرات فهي مايلي:

1- النبوة والبعد السياسي: لقد بنى الكاتب مجمل فكرته تلك على اعتقاده بأن النبوة تخلو من البعد السياسي، «**النبي -كما ذكرنا سابقاً- أخلى النبوة من منطقة التدبير السياسي التي تندرج ضمن عموم أنتم أعلم بشؤون دنياكم**»[2].

ومن هنا لم يستطع الكاتب في قراءته نص الغدير أن يتجرد عن معتقده هذا، وإنما عمل على إسقاط هذا المعتقد على قراءته لذلك النص، وسياقاته التاريخيّة.

ومن الواضح أن هذا المعتقد يمثل أحد مباني تلك المدرسة الفكريّة في نظرتها إلى الدين والنبوة والنبي صلى الله عليه وآله وسلم، حيث جاءت مجمل آراء الكاتب مبنيّةً على تلك المدرسة، وعقيدتها الإيديولوجيّة، وتأثره بها، وإلا فإن مقتضى الموضوعية

(1) وجيه قانصو، دار الفارابي، بيروت، 2016م، ط1، ص: 123.

(2) م.ن، ص: 115-116.



أن يتجنب الكاتب تلك المؤثرات، وأن يُحكِم مبانيه الفكرية ذات الصلة بشكلٍ علميٍّ، قبل الخوض في تلك الإشكاليات التي تقوم عليها.

2 - أنتم أعلم بشوؤن دنياكم: لقد بنى الكاتب معتقده ذاك على الرواية التي ذكرها في نصّه المقتبس آنفاً (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) وقراءته لها؛ لكن في ما لو تبينّ أنه لا يمكن الاستناد على تلك الرواية لإثبات ذاك المعتقد -وهو كذلك-، أو أن ذلك المعتقد الذي مارس من خلاله الكاتب إسقاطاً فكريّاً على قراءته للنصّ، هو معتقدٌ غيرُ صحيحٍ -وهو كذلك-، فمعنى ذلك انهيار الأساس الفكري الذي بنى عليه الكاتب قراءته للنص، بل والحدث التاريخيّ الذي جاء النصّ في سياقه.

إنّ من يطالع ما جاء في ذاك الكتاب ومباحثه، يدرك مدى الاستعانة بتلك الرواية لتشييد ذاك المرتكز الفكريّ، الذي يتضمّن خلوّ النبوّة من الشأن السياسيّ، بل حتّى الدنيويّ، مع ما لذلك المبنى من نتائجَ ودلالاتٍ كبيرةٍ وواسعةٍ، على أكثر من مستوى، حيث لا بدّ من تسجيل الملاحظات التالية :

أولاً: إذا أراد الكاتب الاستناد على النصوص الدينيّة لبناء ذلك المرتكز الفكريّ، فعليه أن يقوم بدراسةٍ شاملةٍ (موضوعيّةٍ) للنصوص الدينيّة، وألّا يقتصر على نصٍّ واحدٍ، ويُغفِل بقيّة النصوص ذات الصلة، إذ إنّ دلالة جملة تلك النصوص قد تكونُ مخالفةً لما جاء في تلك الرواية، بل هي فعلاً مخالفةٌ لها[1].

ثانياً: كان على الكاتب أن يقوم بدراسةٍ نقديّةٍ -سنديّةٍ وتاريخيّةٍ- لتلك الرواية، وأن يستخدم الأدوات المنهجيّة ذات الصلة فيها، حتّى يعلم مدى صدقيّتها العلميّة، وصحة الاستفادة منها من عدمها، قبل الذهاب إلى تشييد ذاك الحجم من البناء الفكريّ، وترتيب تلك النتائج البعيدة ودلالاتها.

ثالثاً: في الوقت الذي يرى الكاتب في مجمل الروايات أنها مختلَقةٌ، ويرفض الاعتماد عليها وعلى المنهج النقليّ العامل فيها، ويتبنّى -كما يذكر- المنهج

(1) انظر محمّد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار الهادي، صص 29-70.

التاريخيّ والمعقوليّة التاريخيّة لديها؛ لكنّه عندما يجد في الروايات ما يتّسق وقناعاته الفكريّة، فإنّه يغادر منهجه ذاك، ويتنكّر له، ويتمسّك بشكلٍ واسعٍ ومستميتٍ بأيِّ روايةٍ تدعم المقصد الذي يرمي الوصول إليه.

3 - السلطة شأنٌ قرشيٌّ: يذهب الكاتب إلى أن السلطة في الإسلام «**باتت.. بعد فتح مكة وبعد وفاة النبي شأناً قرشيّاً، يتحدّد أمر تدبيرها وتداولها إلى العرف المرتكز داخل التقليد القرشي..**»[1]، ليخلص من هذا إلى أن أمر السلطة وانتقالها بعد وفاة النبي ﷺ بات بيد قريش؛ وهنا لا بدّ من ذكر الملاحظات التالية:

أولاً: السؤال الذي يطرح نفسه، أنه هل يمكن أن نتعقل أن النبي ﷺ يرتضي أن يؤول أمر السلطة، وتالياً الدين -لأن من امتلك السلطة هيمن على الدين- إلى قريش، التي قاتلت النبي ﷺ، وعادته، وبقيت تقاتله حتى الرمق الأخير، والتي ما دخلت في الإسلام إلا مرغمةً، عندما هزمت، وأُسقط في يدها، حتى قال عنهم الإمام عليٌّ عليه السلام يوم صفين: «**والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما أسلموا، ولكن استسلموا، وأسرّوا الكفر، فلمّا وجدوا عليه أعواناً، رجعوا إلى عداوتهم لنا**»[2]؟

وهل يعقل أن النبي ﷺ وبعد الانجازات والانتصارات التي حققها على قريش، أن يعمد إلى وضع الدولة ومستقبل مشروعه الحضاري والديني، بل مستقبل رسالته ودعوته، بيد تلك القوى والفئات من قريش وبطونها، التي كانت تحمل مشروعاً يناقض مشروعه ورسالته؟.

إنه لمن غير المعقول أن نتقبّل فكرةً مفادها أن فئتين، تحمل كل منهما مشروعاً (حضاريّاً) دينيّاً يناقض ما لدى الأخرى، اشتعلت بينهما الحروب لسنواتٍ طويلة، ولم يتم ادّخار أيِّ وسيلةٍ في القضاء على الفئة الأخرى وهزمها؛ حتى إذا تمّ النصر لإحداهما، فإن قيادة هذه الفئة التي انتصرت، قد عمدت إلى تسليم مقاليد

(1) م.ن، ص: 115.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مؤسسة اسماعيليّان للطباعة والنشر والتوزيع، ج4، ص: 31.



السلطة وقيادة الدولة ومشروعها الحضاري لقيادة الفئة الأخرى المنهزمة، التي وإن دخلت في المشروع المنتصر بحسب الظاهر، لكن من الواضح أنه -بالحدّ الأدنى- لا تؤتمن عليه، ولا يمكن الوثوق بها في الحفاظ على قيم ذلك المشروع الحضاري، ومضمونه، أو الاعتماد عليها في إيصاله إلى مقاصده وأهدافه.

ثانياً: لو كان الأمر مرهوناً بالتقليد القرشي والعرف المرتكز داخله؛ فلا فرق في ذلك بين ما بعد فتح مكة، وما قبلها. فلِمَ يوضع هذا الحدث فيصلاً في الأخذ بالتقليد القرشي وعرفه؟

وهنا، لا بدّ من القول، أنه من الواضح تاريخيّاً، أن قريشاً لم تكن تقبل تصدّي النبي صلى الله عليه وآله وسلم للشأن العام والمجال السياسي قبل فتح مكة -بل هي أرغمت عليه إرغاماً بعد فتحها-؛ ومع ذلك فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يسايرها، ولم يركن إليها وإلى تقاليدها وأعرافها، بل قد نشبت الحروب بينه وبينها، حتى كسر تقليدها، وتغلّب على أعرافها، وهزمها في فتح مكة.

وعليه، ليس من الصحيح القول أن أمر السلطة في الإسلام مرتبطٌ بالتقليد القرشي، لأنه لو كان كذلك، لوجب أن يتماهى أمر السلطة في الإسلام مع ذاك التقليد، سواءً قبل فتح مكة أو بعدها، من دون فرقٍ، ولوجب أن يستجيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذاك التقليد من الأساس. لكن لما كانت سياسةُ النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقوم قبل فتح مكة على كسرِ التقليد القرشي الذي يتنافى ورسالته، ومخالفةِ أعراف قريش التي لا تتّسق وقيم مشروعه، فلن يختلف الحال معها بعد فتحها.

فهل يُعقل أن يواجه النبي صلى الله عليه وآله وسلم التقليد القرشي في حال الضعف، ثم يسلّم له في حال القوّة؟ وهل يصحّ أن يُرفض ذلك التقليد في حال الحرب مع قريش، ثم يوكل أمر السلطة في الإسلام إليه في حال الغلبة والنصر عليها؟

ثالثاً: لو كان الأمر مرهوناً بالتقليد القرشي، وإرادة أقطاب قريش وزعمائها، لأزاحوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسه عن موقع قيادة الدولة الإسلامية الوليدة والاجتماع الإسلامي العام، فلِمَ لم يركن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى تقليد قريشٍ السياسي، عندما أظهرت عداوتها له،

وقاتلته؟ فلو كان الأمر مرتبطاً بتقليدها ذاك، لوجب أن يستجيب النبي ﷺ لها، وأن يحترم ذلك التقليد حينها، لكن هذا لم يحصل، لا قبل فتح مكة، ولا بعدها.

إنّ قريشاً أوغلت في محاربة النبي ﷺ حتى هُزمت في فتح مكة، لكن هزيمتها تلك لم تُلغِ جوهر مشروعها، ومدى عداوتها للنبي ﷺ ومشروعه. كلّ ما في الأمر أن هذه العداوة لم تعد تسمح الظروف بإظهارها في النبي ﷺ، فأظهرتها في وُلده، وأهل بيته[1]. وإلا لو كان الأمر مرهوناً بإرادة قريش وأقطابها، لفعلت بالنبي ﷺ كما فعلت بأهل بيته، أو أقل ما كان يمكن أن تفعله هو إزاحة النبي ﷺ عن موقع قيادة الدولة والشأن العام.

لكن ما لم تستطع قريشٌ فعله مع النبي ﷺ في الواقع التاريخي آنذاك، فقد حاولت بناءه معرفيّاً من خلال توظيف سلطتها لاحقاً في تقديم سرديات دينيّةٍ تعيد الأمر إليها، وتخرجه من النبي ﷺ، وكأن النبي ﷺ نفسه قد تولى الأمر من خلال التقليد القرشي وبما ينسجم معه، حيث يتحوّل هذا التقليد إلى مصدرٍ للمشروعية السياسية، ويؤول إلى كونه بمثابة النّاظم و المحدّد للمرجعيّة السياسية في الشأن العام وأمر السلطة، في حين أن واقع الأمر لم يكن كذلك.

إن قريشاً التي عجزت عن أن تأخذ السلطة من النبي ﷺ بالحرب والسيف، أرادت أن تنزعها منه بالدين وتأويله. مع أن قريشاً هذه، لو أمكن لبعض حروبها التي شنّتها على النبي ﷺ أن تنجح في تحقيق أهدافها، لما أبقت على النبي ﷺ حيّاً -وقد حاولت قتله مراراً- فكيف يمكن والحال هذا أن ترتضيه قائداً للدولة والشأن العام، إلا من جهة أن إرادتها قد كُسرت يوم فتح مكة، وأن مشروعها قد هزم حينها، وإن أضمرت - بسبب ذلك و غيره - تلك العداوة، وأسرّت تلك الأحقاد التي خلفتها الحروب التي نالت منها، وذلك بفعل منطق الثأر الجاهلي و ثقافته.

وقريشٌ إذ لم تستطع أن تُنفِذ عداوتها تلك في نزع السلطة من النبي ﷺ في حياته،



(1) يقول الإمام علي عليه السلام: «كل حقدٍ حقدته قريشٌ على رسول الله ﷺ، أظهرته فِيّ، وستظهر في ولدي من بعدي...» (القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى، دار الأسوة، 1416هـ. ق، ط1، ج1، ص: 407).

فقد اتفقت كلمتها على أن تنزعها من أهل بيته بعد وفاته، وأن تبني لتحقيق ذلك سرديات دينيّةً تعيد الأمر إلى كنفها، لتستعيد به نفوذها وعزّها الذي فقدته، وتحيي به من جديد مشروعها، حتى وإن كان الطريق إليه العمل على تهميش النبيﷺ نفسه، وإضعاف موقفه، وتجاوز إرثه الذي ترك[1]، وهو ما حصل في لاحق الأيام.

رابعاً: لو كان الأمر مرتبطاً بالتقليد القرشي وأعرافه وما يقرره، فإن هذا التقليد لا يقف عند حدود السلطة السياسية، بل يتعدى الشأن السياسي إلى الديني، حيث كان لقريش تقاليدها ومعتقداتها الدينيّة أيضاً.

وعليه، إذا كان المطلوب التماشي مع التقليد القرشي في الشأن السياسي، فلماذا لم يتم التماشي معه في الشأن الديني؟ فعلى أي أساس هذا الفصل بين الديني والسياسي، بحيث يكون الأول شأناً لا دخالة لقريشٍ به، في حين يكون الثاني شأناً قرشيّاً لا دخالة لأحدٍ به سوى قريش، التي تقرر فيه أمرها؟

فإن كان هذا الفصل قائماً على أساس الدين، بحيث أعطى الشأن الديني للنبي ﷺ، والشأن السياسي لقريش، فلنعد عندها إلى النص الديني، لنرى إن كان يبرر ممارسة هذا الفصل. وهو ما يتطلب القيام بدراسةٍ دينيّةٍ، منهجيّةٍ، موضوعيّةٍ تبتعد عن الانتقائية، وممارسة الإسقاط الفكري الذي شاع وفشا في ذاك البحث. وإن كنا نرى أن هذا الفصل لا أساس له من الصحة على الإطلاق في الفهم الديني-السياسي، بل في الفعل الديني آنذاك.

وإن كان هذا الفصل قائماً على أساسٍ من التاريخ، فهو ما يتطلب القيام بأكثرَ من بحثٍ تاريخيٍّ لتبيّن مديات الوصل بين الديني والسياسي في سيرة النبيﷺ وتاريخه، والتي كانت مدياتٍ وثيقةً وشاملةً وواضحةً، بحيث لا يمكن لباحثٍ منصفٍ أن يقفز فوقها.

(1) لن أدخل في تفصيل الأدلّة على ذاك التوجه والسياسة لدى قريش، وإن ورد بعض منها في مطاوي هذا البحث. أكتفي بما ذكره الكاتب في كتابه، حيث يقول: «لم يكن لوصايا النبي أو تعاليمه أي حضور في كل الجدل السياسي الذي أعقب وفاة النبي»، ص: 152.

أما أن يُعمل على تأويل هذا الوصل بسرديات دينيّةٍ، تحيله إلى وصلٍ طارئٍ؛ فهو مغادرةٌ للمنهج التاريخي إلى الديني، ونوع من الخلط بينهما، يظهر عجز ذلك البحث التاريخي عن إثبات ظرفية الوصل بين الديني والسياسي في سيرة النبي ﷺ وتاريخه، فضلاً عن أن البحث التاريخي الموضوعي يؤدي -بالحد الأدنى- إلى التشكيك بجميع تلك السرديات الدينية، التي أريد منها أن تبرّر استعادة قريشٍ لدورها ونفوذها، اللذين خسرتهما في مواجهة النبي ﷺ ومشروعه.

وعليه، لم يكن من الصحيح منهجيّاً الاستعانة بسردياتٍ دينيّةٍ مشكوكٍ بها -بالحدّ الأدنى- لممارسة تأويل للتاريخ، يستجيب -وقد استجاب بالفعل- لمصلحةٍ تاريخيّةٍ-سياسيّةٍ، تمثلت في محاولات قريش استعادة دورها ونفوذها؛ بل إن الصحيح منهجياً هو الاستعانة بالتاريخ -بناء على منهج الكاتب- لبحث تلك السرديات الدينية، مورد الشك، بشكلٍ علميٍّ، وموضوعيٍّ، لنرى إن كانت تلك السرديات تتوافق مع السياقات التاريخيّة الواقعيّة -وليس المتخيّلة-، أم أنها لا تتوافق معها؟

لكن للأسف لم يفعل الكاتب هذا الأمر، وإنما هجر منهجه في هذا المورد، ومارس انتقائيةً منهجيّةً واضحةً، وعمل على تقديمِ هجينٍ منهجيٍّ، وخليطٍ دينيٍّ-تاريخيٍّ يتماهى ومسبقاته الفكريّة، والإيديولوجيا التي يحمل في الدين والتاريخ.

وخلاصة القول -بناءً على عدم الفصل بين الديني والسياسي في الواقع الاجتماعي آنذاك- إنّ الأمر لو كان خاضعاً للتقليد القرشي، لوجب أن يستجيب النبي ﷺ لهذا التقليد في الدين كما في السياسة، ولكن لما وجدنا أن النبي ﷺ لم يرضخ له في الدين، فمن باب أولى ألا يرضخ لهذا التقليد في السياسة، لأن من أمسك بالسلطة، تحكّم بالسياسة، وهيمن على الدين.

إنّ النبي ﷺ الذي كسر قريشاً في معتقداتها وتقاليدها الدينيّة، لن يجد حرجاً في كسر تلك التقاليد القرشية في السياسة والشأن العام، وخصوصاً أن جدلية السياسة والدين التي نراها في زماننا الحاضر، قد كانت أقوى وأشدّ التصاقاً،

وبدرجاتٍ بعيدةٍ، في ذلك التاريخ. وهو يعني أن استرجاع قريش لنفوذها ودورها في السياسة، سوف يؤدي إلى استرجاع ذلك النفوذ والتأثير في الدين وتأويله، وإن كان طبقاً للظروف والوقائع الاجتماعيّة والثقافيّة المستجدة.

إنّ النبيﷺ قد أتى ليغيّر جميع التقاليد البالية والباطلة سواءً في الدين أو السياسة، ولم يأت ليصبغ أيّ شرعيّةٍ على تلك التقاليد، بما في ذلك السياسيّة منها، والتي قد تتحوّل إلى خطرٍ لا فقط على الشأن السياسي، بل أيضاً على الشأن الديني.

والذي نعتقده هو أن هذا التغيير الشامل قد حصل -على نحو المقتضي- وأن النبيﷺ قد قام بما عليه فيه، وأنه قد وضع جميع الأسس الكافية التي يقوم عليها وينطلق منها، سواءً في الدين أو السياسة وفي مختلف مجالات الاجتماع العام، سوى أنّ الذي حصل هو أنّ قريشاً قد أعاقت ذلك التغيير الشامل ومشروعه، ونجحت في الانقلاب عليه، وتعطيل جملة مساراته، وتشويه العديد من مضامينه ومعانيه.

خامساً: لنفترض أنّ ما ذكره الكاتب حول التقليد القرشي صحيحٌ، وأنه أصبح بمثابة المرجعيّة السياسيّة ومصدر مشروعيتها في الإسلام، فما ينبغي قوله هنا هو أن هذا التقليد -على فرض صحته- يقوم على استجماع جميع مكوّنات قريش دون استثناء، لكن عندما نأتي إلى الواقع التاريخي بعد وفاة النبيﷺ، نجد أن إقصاءً سياسيّاً -وغيرَ سياسيٍّ- قد مورس بحق بني هاشم عامّةً، وآل بيت النبيﷺ بشكلٍ خاصٍّ[1]، وهذا يعني أن القضية لم تكن مراعاةً لذلك التقليد القرشي، وإلا لو كان كذلك، لوجب حضور جميع مكوّنات قريشٍ، وخصوصاً بني هاشم، في صناعة القرار السياسي وعمليّة انتقال السلطة بعد وفاة النبيﷺ، لكنّ هذا لم يحصل، وهو ما يدل على أنّ القضية لم تكن تقليداً قرشيّاً يُراعى، وإنما كانت مشروعاً قرشياً، قد رأى أن اللحظة قد أضحت مؤاتيةً لاستعادة دوره، وإحياء نفسه، وإن

(1) أنظر: وجيه قانصو، الشيعة الإمامية، بين النص والتاريخ، م.س، ص: 144-145.

بأدواتٍ مختلفةٍ من لغةٍ، و خطابٍ، ومفاهيمَ تنسجم والمناخ الديني الجديد في ظروفه، وثقافته، ومرجعياته المستجدة[1].

إنّ ما حصل بعد وفاة النبيّ ﷺ لم يكن التزاما بذاك التقليد القرشي، وإنّما كان مخالفاً له. وهو ما يدلّ على أنّ الأمر لم يكن مرتبطاً بذاك التقليد، وأنّ قضيّة انتقال السلطة وتداولها، لم يكن متّصلاً باحترام التقليد السياسيّ لقريش، وإنما بحسابات المصالح، والصراع على السلطة، وتسنّم ظهرها.

وقد أقرّ الكاتب بهذا الأمر عندما ذكر أن ما حصل بعد وفاة النبي ﷺ لم يستند إلى قوة منطقه، وإنما إلى مزاج قريشٍ: «**كان جدل الخلافة الأولى جدل المعيار الذي يجب اعتماده، في تحديد من يرث النبي، هل هي عائلته داخل قبيلته، أم قبيلته مجتمعةً. فكان أن انتصر الفهم الثاني، لا لجهة قوة منطقه، بل لأنه يعبر عن مزاجٍ وميلٍ عامّيْن لدى قريشٍ**»[2].



وقد اعترف صريحاً بهذا الأمر، عندما ذكر أنّ ما حصل بعد وفاة النبيّ ﷺ كان خروجاً عن العرف القرشيّ، حيث قال: «**... إن بيعة أبي بكر... جاءت مبتورةً لجهة خروجها عن العرف القرشيّ في ضرورة إشراك جميع العائلات القرشيّة في تقرير الأمور الخطيرة، مثلما كان يحصل في دار الندوة، حيث ما كان أحدهم ليقرّر أمراً إلّا بعد التشاور بين جميع القبائل وحصول إجماع وتوافقٍ عامٍّ حوله، ما يجعل بيعة أبي بكرٍ، إجراءً سريعاً وعاجلاً، ومبادرةً مدبّرةً ومنسقةً مسبقاً مع أكثرَ من طرفٍ قرشيٍّ لمنع انتقال السلطة إلى بني هاشم. لتكون آخر الأمر سلطة الأمر الواقع**»[3].

سادساً: يبدو التناقض واضحاً في كلام الكاتب، إذ إنه من جهةٍ يقول بأن تدبير السلطة بعد وفاة النبي ﷺ يعود إلى «**العرف المرتكز داخل التقليد القرشي**»،

---

(1) راجع: أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله ﷺ (القصة الكاملة)، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2005م، قم، الباب الثالث وغيره.

(2) الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص: 151.

(3) م.ن، ص: 144.

والذي يعتمد «**التشاور بين جميع القبائل وحصول إجماع وتوافق عام حوله**»، لكنه يقول في المقابل بأن السلطة كانت سلطة الأمر الواقع، التي «**لا يملك عليٌّ الاعتراض عليها أو رفضها إلا باللجوء إلى المواجهة المسلحة**»[1]، وبأن الحرص على أخذ البيعة من الإمام عليٍّ عليه السلام كان «**يتراوح بين الحوار والضغط المعنوي من جهة، وبين استعمال القوة ومحاولة حرق بيت فاطمة لإرغام عليٍّ والممتنعين عن البيعة أن يبادروا إلى البيعة من جهةٍ أخرى**»[2].

كما يقول إنّ: «**استعمال أبي بكر سلطة الإكراه بحق بني هاشم عموماً لاستكمال البيعة يؤيّد استنتاجنا بأنّ السلطة كانت سلطة الأمر الواقع، سلطة موازين القوى الغالبة والراجحة والقادرة على فرض واقعٍ سياسيٍّ جديدٍ. لم تكن الشورى معياراً حاسماً لمشروعيّة السلطة، بقدر ما كانت ذريعةً لمنح الترتيب السياسيّ الجديد مشروعيّةً اجتماعيّةً ودينيّةً. فالبيعة تكون عادة سبباً لانعقاد السلطة لا نتيجةً متأخرةً عنها، أمّا سلطة الأمر الواقع، فتعمد إلى انتزاع الاعتراف القهريّ بالسلطة من الناس، عن طريق البيعة طوعاً أو كرهاً. وهذا ما حصل فعلاً بعد بيعة أبي بكر بحق العديد من عائلات قريش وفي مقدّمتهم بنو هاشم**»[3].

ويقول أيضاً بأن سلطة الأمر الواقع قد وضعت بني هاشم «**بين خيارين: إما القبول والبيعة، وإما الصدام والمواجهة المباشرة التي لن تكون لمصلحتهم بحكم العدد والعتاد**»[4].

وعليه، لنا أن نسأل أنّه كيف يقول الكاتب من جهةٍ بأن الأمر كان مرهوناً بالتقليد القرشي، والتشاور، والإجماع والتوافق، ويقول من جهةٍ أخرى بأن الحصول على البيعة قد تمّ اللجوء فيه إلى القوة، ومحاولة حرق بيت فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والإرغام، وانتزاع الاعتراف بالقهر، والتهديد بالصدام والمواجهة المباشرة، وأنه

(1) م.ن، ص: 145.

(2) م.ن، ص: 146.

(3) م.ن، ص: 146.

(4) م.ن، ص: 148.

لا مجال فيه للاعتراض أو الرفض إلّا بقوّة السلاح؟ فهل يستويان قولاً؟ إلا إذا كان يرى أنّ استعمال القوة، وأخذ البيعة بالقهر، والتهديد بالقتل والإحراق جزءٌ من العملية الديموقراطيّة، أو أنّه إحدى آليات التشاور، وطرق الإجماع، وأدوات التوافق!

إن ما أريد قوله هنا هو أن ما حصل في التاريخ قد حصل، لكن العمل على منحه مشروعيّةً دينيّةً، قد أدّى إلى نتائجَ خطيرةٍ جدّاً في بعضٍ من الوعي الإسلامي والعقل الديني، لا تقتصر حدودها عند اعتقاد البعض أن الغلبة هي إحدى مصادر المشروعية السياسية في الإسلام[1]، بل ما هو أبعد من ذلك، يتمثّل في تشريع منطق غلبةٍ، وإيجاد ديناميات دينيّةٍ ثقافيّةٍ، ذاتِ محصولٍ صراعيٍّ دائم، يسهم في تعميق الانقسامات، وتغذية الصراعات، وتوليد النزاعات الاجتماعيّة والسياسيّة، وتشجيع الاحتراب الداخلي. إنه نوع من الداروينيّة السياسيّة، التي تكون السلطة فيها للأقوى، والأقدر على الأخذ بأسباب القهر والغلبة، وإخضاع الآخر بمنطق القوّة، لا بقوّة المنطق والحجّة.

لقد أدّى إسباغ الشرعية الدينيّة على ما حصل في التاريخ إلى تدشين عقيدة غلبةٍ، وثقافة صراعٍ واحترابٍ عامٍّ، أدّت إلى إيجاد مواردَ خللٍ بنيويٍّ في الوعي السياسي والاجتماعي، بل في الفكر السياسي والاجتماعي، حيث لا تكون السلطة للأصلح، والأفضل، والأقدر على إدارتها، بما يحقّق العدالة والنفع العام، وإنما لمن يملك من عديد السيف أكثر، ومن المال ما هو أثقل وأثمن. إنها أيديولوجيا قريشٍ السياسية، التي أدّت إلى ما أدّت إليه في التاريخ الإسلامي من نزاعاتٍ وحروبٍ وصراعاتٍ وفتنٍ، ما زلنا نتلمّس آثارها، ونشهد نتائجها إلى دهرنا، والأيام التي نعيش.

سابعاً: يُظهر ما تقدّم مدى التهافت في كلام الكاتب، إذ إنه من جهةٍ، للقول

(1) محمّد مهدي الآصفي، مدخلٌ إلى دراسة نص الغدير، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، 1997م، ط1، ص: 11-12.



بعدم الدلالة السياسيّة لنص الغدير، يستند على أنّ «**العرف القبلي السائد والمستحكم كان القاعدة والموجه في تداول السلطة وممارستها بعد وفاة النبي** ﷺ» (ص: 120)، ومن جهةٍ أخرى يقول بأنّ بيعة أبي بكر... جاءت مبتورة لجهة خروجها عن العرف القرشيّ»؛ إذ كيف نقول أنّ ما حصل بعد وفاة النبي ﷺ من تداولٍ للسلطة وممارستها، قد استند إلى العرف القبلي، ثم نقول بعد صفحات بأنّ ما حصل بعد وفاة النبي ﷺ من قضية البعة كان خارجاً عن العرف القرشي؟ أليس تهافتاً جليّاً أن تكون البيعة التي حصلت في السقيفة مستندةً إلى العرف القبلي وخارجةً عنه والآن نفسه؟ أو أنّ تداول السلطة قد تمّ على أساس من ذاك العرف وتنكّر له في الوقت عينه؟

وعلى ما تقدّم، لم يعد بإمكان الكاتب الاستناد على هذا المعطى للقول بأنّ نصّ الغدير لا يدلّ على الإمامة السياسيّة للإمام عليٍّ عليه السلام، إذ ليس صحيحاً القول أنّ السلطة قد أصبحت بعد وفاة النبي ﷺ شأناً قرشيّاً، يرتبط بالتقليد السياسي لقريشٍ، بل الصحيح هو أن قريشاً قد لعبت دوراً أساسيّاً، ومارست ضغوطاً شتّى، لإقصاء الخلافة عن بني هاشم، وعن الإمام عليٍّ عليه السلام تحديداً، لدوافعَ مختلفةٍ -سوف نشير إلى بعضها تالياً-، وهي قد نجحت في ذلك، عندما استطاعت بعد مدةٍ أن تعيد تموضعها في الاجتماع الإسلامي، وأن تستعيد دورها بشكلٍ تدريجيٍّ في صناعة القرار السياسي، لتصل بعد سنوات قليلة إلى قيادة الدولة الإسلاميّة، وإلى مواقع مختلفة في هرمها السياسي، نتيجة التطورات والمتغيرات التي مهدت الطريق لها، وساعدتها في بلوغها.

إنّ الذي نعتقده هو إنّ الصراع بين النبي ﷺ ومشروعه من جهةٍ، وبين قريش ومشروعها من جهةٍ أخرى، لم يصل إلى خاتمته في فتح مكة، وإنما خمد وقتيّاً نتيجة الهزيمة القاسية التي تلقّتها قريشٌ في يوم الفتح، وإن بقي يعبّر عن نفسه بطريقةٍ أو أخرى، وينتظر شروطه المناسبة التي تعيد إنتاجه بأساليبَ مختلفةٍ، وأدواتٍ جديدةٍ، وإن بقيت الأهداف هي نفسها.

لقد نجحت قريشٌ في أمرين، بل ثلاثةٍ؛ الأول في صناعة تأويليّةٍ سياسيّةٍ-دينيّة تخدم مشروعها، والثاني في إقصاء الخلافة عن آل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبني هاشم، والثالث في تمهيد الطريق لوصولها إلى تلك الخلافة بعد سنواتٍ من التربّص.

لقد عزّ على قريش أن تُهزم هزيمةً قاسيةً، وأن تُكسر شوكتها، وتُخدش هيبتها، وأن تخسر تلك المكانة التي كانت لها في الجاهلية، وأن تُصبح في موقع المنقاد بعد أن كانت تقود العرب، وأن تُساس بعد أن كانت تسوس غيرها، وأن تنال منها تلك الحروب مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيُقتل أهم رجالها من دون أن تقدر على فعل الثأر، تشفي به غيظها.

وسوف أذكر هنا بعضاً من تلك النصوص التي تظهر تلك الدوافع، التي كانت تحرك قريشاً في مواقفها من آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليٍّ عليه السلام:

أ) يقول الإمام عليٌّ عليه السلام: «**كلُّ حقدٍ حقدته قريشٌ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أظهرته فيَّ، وستظهره في وُلْدي من بعدي، مالي ولقريشٍ، إنّما وترتهم بأمر الله وأمر رسوله، أفهذا جزاء من أطاع الله ورسوله إن كانوا مسلمين**»[1].

ب) ويقول عليٌّ عليه السلام: «**إنّ العرب كرهت أمر محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وحسدته على ما آتاه الله من فضله، واستطالت أيامه... وأجمعت، مذ كان حيّاً، على صرف الأمر عن أهل بيته بعد موته، ولولا أنّ قريشاً جعلت اسمه ذريعةً إلى الرياسة، وسُلّماً إلى العز والإمرة، لما عبدت الله بعد موته يوماً واحداً، ولارتدت في حافرتها، وعاد قارحها جذعاً، وبازلها بكراً...**»[2].

ث) ويقول الإمام عليٌّ عليه السلام: «**اللّهم إني أستعديك على قريش، فإنهم أضمروا لرسولك صلى الله عليه وآله وسلم ضروباً من الشر والغدر، فعجزوا عنها، وحُلت بينهم وبينها، فكانت الوجبة بي، والدائرة عليَّ. اللّهم احفظ حسناً وحسيناً، ولا تمكّن مردة**

(1) القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى، م.س، ج1، ص: 407.

(2) محمّد الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الكتاب والسنة والتاريخ، قم، دار الحديث للطباعة والنشر، 1425 هـ.ق، ط2، ج11، ص: 244.



قريش منهما ما دمت حيّاً، فإذا توفيتني، فأنت الرقيب عليهم، وأنت على كل شيءٍ شهيدٌ»[1].

ج) ويقول عليٌّ عليه السلام: «**أين الذين زعموا أنّهم الراسخون في العلم دوننا؟ كذباً وبغياً علينا، أن رفعنا الله ووضعهم، وأعطانا وحرمهم، وأدخلنا وأخرجهم..**»[2].

4- التدبير السياسي ممارسةٌ عقلانيّةٌ: من المبررات التي يستند إليها الكاتب لمعتقده ذاك، أن «**التدبير السياسي ممارسةٌ عقلانيّةٌ لا يحتاج بحسب طبيعته إلى معرفةٍ غيبيةٍ أو سريةٍ أو شخصيّاتٍ ذاتِ قدراتٍ فائقةٍ**»[3].

وهنا لا بدّ من القول أن الكاتب قد أوحى بوجود تهافتٍ بين الديني والسياسي، بطريقةٍ يبدو فيها الديني وكأنه يخلو من تلك العقلانية التي يحتكرها السياسي وتدبيره، وفي أسلوبٍ لم يَخْلُ من التشويه المقصود، وهو يدلّ إما على قلة درايةٍ بفلسفة الدين عامّةً، وفلسفة الولاية في الفكر السياسي الشيعي[4] بشكلٍ خاصٍّ، أو على ما هو أبعدُ من ذلك، يشهد عليه الإفراط في الإسقاط الإيديولوجي، والافتقاد إلى الموضوعية في البحث.

ونقول في مقام الجواب:

أولاً: لا تنافي بين العقلانية وبين الدين في بعده السياسي، بل إن الدين في مضمونه الأصيل، بعيداً عن التأويلات التاريخيّة والمزيفة، يكتنز جوهر العقلانية ولا يفارقها.

ثانياً: ألا تقتضي العقلانيّة في بعدها السياسي أن يكون من يتولى الشأن العام -وخصوصاً في موقع قيادة الدولة والأمة ومشروعها الحضاري- ذا مواصفاتٍ عاليةٍ على المستوى المعنوي، والقيمي، والتربوي، والأخلاقي، والفكري، والعلمي، والثقافي، والنفسي، والسلوكي... بل أن يكون الأفضل في تلك

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م.س، ج20، ص: 298.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، دار الرضا، 1983م، ج 29، ص: 613.

(3) الشيعة الإماميّة، بين النص والتاريخ، م.س.، ص: 116.

(4) أنظر: محمّد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، م.س، ص: 46-60.

المواصفات وغيرها، حتى يتسنى له ممارسة تلك القيادة، بالشكل الذي يخدم الأمة ومصالحها الواقعية؟.

ثالثاً: إن أيَّ تدبيرٍ سياسيٍّ يتأثر حكماً بالمدرسة الفكرية التي ينبثق عنها ويقوم عليها، وهو ما يدل على إن العلاقة بين الدين -كمنظومةٍ معرفيةٍ وقيميّةٍ- وبين السياسة -كتدبيرٍ وممارسةٍ- هي علاقةٌ وطيدةٌ وجوهريّةٌ، وليست كما صوّرها الكاتب.

رابعاً: لقد بلغ التبسيط الفكري مداه في هذا المورد -كما في غيره- فعن أيِّ عقلانيّةٍ سياسيّةٍ يتحدث الكاتب، سواءً في عالم اليوم، أم في التاريخ القريب والبعيد. فإذا ما عدنا إلى تلك المرحلة التي تلت وفاة النبيﷺ وما بعدها، فهل كانت السياسة تقوم على أساسٍ من تلك العقلانيّة، أم على أساسٍ من المنفعة الخاصة، وشغف السلطة والوصول إليها، وتلك الأعراف القرشية التي تنتمي إلى مقولة الجاهليّة التي تعني عدم العقلانيّة والافتقاد إلى قيمها.

خامساً: في قوله إن التدبير السياسي لا يحتاج إلى المعرفة الغيبيّة، فإن كان يقصد أنّ الفعل السياسيّ يمكن له أن يستغني عن المنظومة المعرفيّة الدينيّة وقيمها، فهو ما يمثل وجهة نظرٍ لا توافق عليها مجمل المدارس الفكريّة في الإسلام، وإن كان يقصد أنّ الشأن السياسيّ تاريخيّاً لا يحتاج إلى الوحي، ولا يرتبط به، فإني أدعوه إلى قراءة الآيات القرآنية التي واكبت النبيﷺ في تصديه للشأن العام والسياسي منه، وإلى ملاحظة كيف أنّ الوحي قد مارس دوراً محوريّاً في بناء الاجتماع الإسلامي العام، وهدايته، وتوجيهه، وقيادته إلى مقاصده الحقة، وغاياته الصحيحة.

5- المعقولية التاريخيّة: يذكر الكاتب أنه يريد أن يعتمد المعقولية التاريخية، التي:

«**تصبح المعيار الأول في الترجيح بين الروايات**»[1]، حيث يفسر المعقولية التاريخيّة بأنها «**قياس حدثٍ جزئيٍّ على المشهد التاريخي الذي ترسمه مجموع الأحداث المتكثرة التي أخبرت عنها الوثائق والذاكرة**»[2].

(1) الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص: 112.

(2) م.ن.



ما ذكر يقتضي بيان ما يلي:

أولاً: ينبغي أن تصل مجمل المعطيات التاريخية ذات الصلة برسم ذلك المشهد التاريخي بشكلٍ كافٍ، غيرِ ناقصٍ.

ثانياً: ينبغي أن تصل تلك المعطيات بشكلٍ صحيحٍ، غيرِ مغلوطٍ.

ثالثاً: ينبغي أن تصل تلك المعطيات بشكلٍ موضوعيٍّ، غيرِ محرَّفٍ.

رابعاً: ينبغي أن يستجمع الباحث جميع تلك المعطيات، من دون أن يقصي أيّاً منها عن ميدان بحثه.

خامساً: يجب أن يتجرّد عن جميع خلفيّاته الفكريّة في قراءته للتاريخ، وتحديداً تلك التي تخرجه عن موضوعيّته في فهمه له.

سادساً: لا بدّ للباحث أن يكون فهمه للمشهد التاريخي الكلي فهماً صحيحاً، لأن هذا المشهد سوف يكونَ هو الحاكمَ على الحدث الجزئي، فلو كان فهمه له فهماً خاطئاً، فسوف ينعكس ذلك على فهم الحدث الجزئي بشكلٍ خاطئٍ.

سابعاً: يجب أن يقوم بعمليةِ وصلٍ صحيحةٍ بين ذاك الحدث الجزئي، وبين المشهد الكلي.

ثامناً: قد تكون بعض الأحداث التاريخية غيرَ منسجمةٍ ظاهراً مع تلك السياقات التاريخيّة المعلنة، وبالتالي قد يقع الباحث في التباس الوصل بينهما.

تاسعاً: كما أن المشهد التاريخي الكليّ يلقي بظلاله على الحدث الجزئي، فإن الحدث الجزئي أيضاً لن يكون يتيم الدلالة، حيث إنّ جدليةً ما قائمةٌ بينهما تأثراً وتأثيراً.

عاشراً: قد يضطر الباحث إلى خوض أبحاثٍ تاريخيّةٍ معمّقة، عندما يجد أمامه أكثر من اتجاهٍ في التاريخ، وتالياً أكثر من مشهدٍ تاريخيٍّ كلّيٍّ، يؤثر على الحدث الجزئي وفهمه.

حادي عشر: لِمَ تصوير التنافي بين الدلالة اللغوية والدلالة التاريخية؟ ألم يصل إلينا التاريخ محمولاً في وعاء اللغة؟ أليست اللغة هي الحامل لمجمل ما

يتصل بذاك التاريخ؟ فلِمَ يتم افتعال هذا التنافي بين اللغة والتاريخ، بطريقة يتم فيها إقصاء اللغة (دلالة تاريخيّة، لا لغوية)، وذلك عندما يرتبط الأمر بحدثٍ قد يكون إشكاليّاً أو محلَّ بحثٍ ونظرٍ؟

ثاني عشر: أليست مجمل القضايا التاريخية التي وصلت إلينا، هي أيضاً قضايا إشكاليّةٌ، ومحلَّ بحثٍ ونظرٍ؟ فهل يصحّ عندها أن نأخذ مجمل تلك القضايا التاريخية أخذ المسلمات من وعاء اللغة، دون أن نبحث فيها، ومن ثم نقوم باعتبارها بمثابة الفيصل في ترجيح دلالة هذا النص أو ذاك، دون الأخذ بعين الاعتبار باقي المرجحات ذات الصلة؟ أين المنهج التاريخي الذي يقتضي البحث في تلك القضايا بشكلٍ موضوعيٍّ صحيحٍ قبل اعتبارها فيصلاً ومرجِّحاً؟

ثالث عشر[1]: الحدث الجزئي التاريخي له شخصيته الدلالية المستقلة، والمشهد الكلي له أيضاً شخصيته الدلالية المستقلة؛ فأن نقوم بإقصاء دلالة الحدث الجزئي بالمطلق وتعطيلها، لن يكون أمراً صحيحاً، وأن نسمح بطغيان دلالة المشهد الكلي على الحدث الجزئي، دون أن يأخذ هذا الحدث دوره في صناعة الدلالة، ليس أيضاً أمراً صحيحاً.



رابع عشر: كما أن للحدث الجزئي احتمالاته المتعددة، فإن للمشهد الكلي أيضاً احتمالاته المتعددة؛ فهل من الصحيح هنا أن نختار بشكلٍ انتقائيٍّ إحدى احتمالات المشهد الكلي لنفرضه على الحدث الجزئي؟ أم إن الصحيح هو أن نبحث أيضاً في احتمالات المشهد الكلي، لنختار منها ما يكون أوفق مع مجمل الأدلة ذات الصلة؟

وما لا بدّ من الإلفات إليه، هو أن المشهد الكلي -لو فرضنا حسم إحدى احتمالاته- كما يمكن أن يشكل نوعَ قرينةٍ في الحدث الجزئي ودلالته؛ فإن

(1) الفرق بين هذا المورد، وما ورد قبل قليل في المورد المعنون تاسعاً، هو أنه في المورد التاسع تحدثنا في أصل العلاقة بين الحدث الجزئي والمشهد الكلي، بينما هنا نتحدث في المساحة التي يجب أن يأخذها كل منهما في صناعة الدلالة. هناك تحدثنا في أساس جدلية العلاقة بينهما، هنا في مستواها ومداها.

الحدث الجزئي نفسه يمكن أن يشكِّل نوعَ قرينةٍ في المشهد الكلي ودلالته.

على ما تقدم، لا غنى للباحث عن أن يستنفذ ما في اللغة من دلالاتٍ ومعانٍ إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ، ومن دون أن يغفل عن جميع القرائن التي تسهم في بناء تلك الدلالات، حتى يعمل على بناء تلك الشخصيّة الدلاليّة للحدث الجزئي، الذي قد يكون له أثره على المشهد الكلي واختيار إحدى احتمالاته.

خامس عشر: بمعزل عن التناقض الذي يتبدّي في كلامه، حيث إنه مرةً يتحدث عن خلو النبوة من التدبير السياسي، ويتحدث أخرى عن تدبير النبوة والوحي للشأن العام، فإن الكاتب يمارس انتقائيةً فاضحةً في بنائه للمرتكزات الفكرية التي تستند عليها مجمل استنتاجاته وموضوعاته، إذ إنه عندما يكون الحديث عن خلو النبوة والوحي من التدبير السياسي، فإنه يستفيد إلى حدٍّ بعيدٍ من رواية «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»، ليبني عليها بناءاتٍ هائلةً في الاستدلال والاستنتاج؛ لكنه عندما يجد في مقابل تلك الرواية رواياتٍ أخرى عديدةً، تدل على أن السياسة كانت في صلب النبوة، وفي قلب اهتمامات الوحي، فإنه يطوي عنها كشحاً، ويهمل دلالاتها، ولا يسعى إلى الاستفادة منها في بناء تلك المرتكزات الفكرية، التي تؤثر حكماً في كثير من الموضوعات والنتائج.

وهنا أذكر بعض الروايات التي ذكرها الكاتب نفسه في كتابه[1]، والتي تدل على تلك الصلة بين النبوة والسياسة، حيث نقل هذه الرواية عن ابن عباس، يقول فيها: «**خرجت مع عمر إلى الشام في إحدى خرجاته، فانفرد يوماً يسير على بعيره، فاتبعته، فقال لي: يا بن عباس، أشكو إليك ابن عمك (الإمام علياً عليه السلام)، سألته أن يخرج معي فلم يفعل، ولم أزل أراه واجداً (غاضباً)، فيم تظن موجدته؟ قلت (ابن عباس): يا أمير المؤمنين إنك لتعلم. قال (عمر) أظنه لا يزال كئيباً لفوت الخلافة. قلت (ابن عباس) هو ذاك، إنه يزعم أن رسول الله أراد الأمر له. فقال**

(1) الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص: 132.

(عمر): يا بن عباس أراد رسول الله الأمر له...»[1].

هنا، مع أن الرواية واضحة الدلالة، -بحسب ما جاء على لسان عمر بن الخطاب، وما جاء على لسان ابن عباس، من أن الإمام علي عليه السلام يقول أن الرسول أراد الأمر له-، على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أراد أن تكون الخلافة لعليٍّ عليه السلام؛ مع ذلك تجد أن الكاتب يحاول الالتفاف على هذه الدلالة بقوله أن إرادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم هي مجردُ رغبةٍ «**من قبيل الإرادة الشخصيّة التي يمارسها النبي كإنسانٍ فردٍ يريد ويرغب**»[2].

وهنا لا بدّ من طرح ما يلي:

أولاً: كيف علم الكاتب أن ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجردُ رغبةٍ، وليس إلزاماً وتكليفاً؟

ثانياً: هل يمكن للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يريد بمعزلٍ عن إرادة الله تعالى، وتحديداً عندما يتعلق الأمر بمصير الأمة، ومستقبلها في دينها ودنياها؟

ثالثاً: لِمَ دائماً عندما يكون هناك تقابلٌ بين ما يريده النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما يريده آخرون، نشهد هذا التشكيك في إرادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيجري إحالتها إلى الرغبة الشخصيّة، وسوى ذلك من الإحالات التي تهدف إلى تبرير الالتفاف على تلك الإرادة، وتشريع مخالفتها، في حين لا نشهد هذا التشكيك في إرادة الآخرين.

وهي مقاربةٌ تهدف إلى إيجاد تبريرٍ دينيٍّ لسياقٍ تاريخيٍّ استجدّ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، حيث تُذكر العديد من الأدلة التي تهدف إلى تشريع ذاك السياق، وإن كانت تخالف نصوصاً قرآنيةً واضحةَ الدلالة.

رابعاً: كيف يفسّر الكاتب العديد من الآيات القرآنية التي يُفهم منها أن كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجردٌ عن الأهواء والرغبات، كقول الله تعالى في كتابه العزيز عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ 3 إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[3]؛ أليس معنى ذلك أن النبي

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م.س، ج12، ص: 78.

(2) وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص: 132.

(3) القرآن الكريم، سورة النجم، الآية: 3 و 4.



ﷺ لا ينطق عن مجردِ رغبةٍ شخصيّةٍ، وأنه عندما ينطق بتولية الإمام عليٍّ عليه السلام كخليفةٍ له من بعده، فمعنى ذلك أن هذه التولية ليست مجردَ رغبةٍ شخصيّةٍ، وإنما هي إرادة الله تعالى ومنه؟

خامساً: وكتأكيدٍ على ما قيل آنفاً، ننقل ما ذكره الكاتب في كتابه قبل صفحاتٍ من كلامه ذاك (ص: 101)، عن رجلٍ من بني عامر بن صعصعة، يقول للنبي ﷺ: «... **أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ فقال النبي ﷺ: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء..»**[1]؛ فهذا الرجل يسأل النبي ﷺ أن تكون الخلافة لهم، فيجيبه النبي ﷺ بأن الأمر إلى الله.

فالسؤال الذي يطرح نفسه، أنه كيف يقفز الكاتب عن هذا النص أيضاً، والذي يقول فيه النبي ﷺ بوضوحٍ أن أمر الخلافة إلى الله -وليس إلى قريش، ولا إلى العرف المرتكز داخل التقليد القرشي-، وأنه تعالى يضعه حيث يشاء، هذا الأمر الذي لا يمكن لأحدٍ التعبير عنه سوى النبي ﷺ نفسه.

أي إن ما بأيدينا نصان -بحسب نقل الكاتب- نصٌّ يقول بأن أمر الخلافة إلى الله، ونصٌّ يقول بأن النبي ﷺ قد أفصح عن أمر الله تعالى هذا بأن الخلافة هي لعليٍّ عليه السلام؛ لكن، مع ذلك، تجد أن الكاتب يستنتج أن أمر الخلافة لقريشٍ وليس لله، وأن النبي ﷺ وإن أفصح عن أمر الله تعالى، لكنها مجردُ رغبةٍ شخصيّةٍ له، يصح تجاوزها والقفز فوقها.

والعجيب في أمر الكاتب أنه عندما يعثر على نصٍّ يدغدغ ميله الإيديولوجي يتمسك به دون هوادةٍ، ويبني عليه بناءاتٍ شاسعةً دون أيِّ بحثٍ فيه. لكنه عندما يصطدم بنصوصٍ عديدةٍ تخالف ما هو عليه من ميلٍ إيديولوجيٍّ، لا تجد أنها تحرك فيه ساكناً من استدلالٍ أو استنتاجٍ أو نظرٍ، وهو ما يدل على مستوًى من الانتقائية المنهجية في تناول النصوص، والانتقائية في الاستفادة من المراجع

(1) ابن هشام، السيرة النبويّة، مصر، مكتبة محمّد علي، 1963م، ج2، ص: 289.

ذات الصلة، بل في الاتجاه الفكري الذي استند إليه في بحثه، حيث لم تكن المقاربة البحثية، في ما ذكرنا، مقاربةً علميّةً موضوعيّةً، وإنما طغى عليها الإسقاط الفكري، والخلفيات الإيديولوجية، والأهداف المرسومة سلفاً في ذهن حاملها.

وما ينبغي قوله هنا هو: كيف يمكن أن يكون ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجردَ رغبةٍ شخصيّةٍ منه، في حين أنه أمر الله تعالى؟، أو هل يمكن أن تكون الخلافة أمر الله تعالى، ولا يعبرّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن أمر الله تعالى، أو أن يعبرّ عنه بطريقةٍ تتنافى معه؟ فهل يمكن أن يتقوّل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الله تعالى بما لا يريده، وهو الذي يقول في حق نبيّه: ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ 44 لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ 45 ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ﴾[1]؟

6- التنصيب السياسي وتوريث السلطة: تجد في كلام الكاتب ارتباكاً واضحاً، حيث تجده من جهةٍ يبرّر عدم الوصية لعليٍّ عليه السلام بأن «**الذهنيات حينذاك ترى الأمور بمنظورٍ قَبَليٍّ وستفهم الوصية لعليٍّ عليه السلام بأنها توريثٌ للسلطة، وتحويلُ الدين ملكاً عائليّاً، لن يجد استجابةً اجتماعيّةً**»[2]، وتجده من جهةٍ أخرى يفسر إرادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أن يكتب للأمة في أيامه الأخيرة كتاباً لا تضلّ من بعده أبداً، بأن «**ما أراد الإيصاء به يتعلق بوضعيةٍ سياسيّةٍ أو ترتيبٍ سياسيٍّ معينٍّ خطيرٍ، بقرينة قوله: لن تضلوا بعدي أبداً**»[3].

لكنّه يقف عند هذا الحدّ، ولا يتابع بحثه ليسأل عن ماهية هذه الوضعيّة السياسيّة، وطبيعة ذاك الترتيب السياسي، وأيِّ ترتيبٍ سياسيٍّ كان يشغل بال النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل وفاته بوقتٍ قليلٍ[4]، والأمة مقبلةٌ على فراغٍ قياديٍّ لم تشهده من

(1) سورة الحاقة، الآيات 44-46.

(2) الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص: 118.

(3) م.ن.

(4) تكشف بعض النصوص أن ما أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإيصاء به هو الخلافة، حيث ورد أن عمر بن الخطاب سأل عبدالله بن عباس عن الإمام علي عليه السلام، فقال له: «...هل بقي في نفسه شيء من أمر الخلافة؟. قلت (ابن عباس): نعم. قال: أيزعم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نصّ عليه؟ قلت (ابن عباس): نعم، وأزيدك، سألت أبي عما يدّعيه، فقال: صدق. فقال عمر:... ولقد أراد (رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) في مرضه أن يصرّح باسمه، فمنعت من

ذي قبل، وقريشٌ تتربص لتنفيذ مشروع الانقلاب على الأعقاب، واستعادة مكانةٍ فقدت في مواجهة محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم يوم هزمت في فتح مكة؟

وإذا كانت هناك مخاوفُ وتحدياتٌ في ما يتصل بالوصية للإمام عليٍّ عليه السلام، ألم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعلم بها؟ وإن كان يعلم بها، فلِمَ تجاوزها، ولم يجدها مانعاً يحول دون الإيصاء بذاك الترتيب السياسي الخطير؟ أليست محاولة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإيصاء دليلاً على أنه لم يركن إلى تلك الذهنيات، وإلا لما حاول الإيصاء، والقيام بذاك الترتيب السياسي؟ وإلا لو كان الأمر مرتبطاً بتلك الذهنيات، فلِمَ أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإيصاء، ولِمَ حاول الإقدام عليه؟

والعجيب في أمر الكاتب، أنه يجد في تراجع النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الإيصاء بذلك الترتيب السياسي الخطير دلالةً قويّةً على أن ما أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإيصاء به «**ليس من الدين**»[1]؛ ولا يجد، في المقابل، في إرادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيان ذلك الترتيب السياسي دلالة على أنه من الدين!

بمعنًى آخرَ، عندما يستدلّ أحدهم بعدم البيان (التراجع عن الإيصاء) على أن البيان (الإيصاء) ليس من الدين، فإن ما يستفاد من كلامه هذا، أنه يسلّم بأن إرادة البيان (الإيصاء) دليلٌ على كونه من الدين، إذ إن نفي النفي، يؤدي إلى الإيجاب.

وهذا ما لم يلتفت إليه الكاتب، إذ إن استنتاجه مبنيٌّ على فرضيّة الوصل بين إرادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الدين، حتى نقول أنّه مع عدم الإرادة (الوصية) نستفيد عدم الصلة بالدين، مع أنه -برأينا- فإن إرادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوصية يستكشف منها أنها من الدين، في حين أن تراجعه عن الوصية بسبب الموانع، التي حالت بينه وبين كتابتها -وليس من تلقاء إرادته- لا يستكشف منه أنها ليست من الدين، بل مردّه إلى تلك الموانع، وما يمكن أن يترتب عليها على أكثر من مستوًى[2].

ذلك..». (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م.س، ج12، ص: 20).

(1) وجيه قانصو، الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س.، ص: 118.

(2) يمكن القول إن مجرد حصول الاعتراض على ذلك الكتاب في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي محضره، يعني أن ذاك الاعتراض سوف يكون أقوى وأفعل بعد وفاته. وإن مجرد حصول مخالفة لما أمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حياته وفي محضره، يعني أن هذه المخالفة سوف تكون أشدّ بعد وفاته.

نعم لو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تراجع من تلقاء نفسه وبمحض اختياره لأمكن للكاتب أن يدخل في ذلك النقاش، ومحاولة الاستنتاج بأن تراجع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدل على أن ما أراده ليس من الدين، لكن الوقائع التاريخية تفيد خلاف ذلك، أي إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد أُرغم إرغاماً على التراجع، ولم يكن تراجعه بمحض اختياره.

وعليه، كان على الكاتب أن يستخلص من إرادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإيصاء، بأن ما أراد أن يوصي به من ترتيبٍ سياسيٍّ خطيرٍ فهو من الدين، أي إن مجرد أن يقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمن حوله أن يحضروا له كتفاً ودواةً، ليكتب لهم كتاباً، لا تضل الأمة من بعده أبداً، فإن معنى ذلك أن هذا الأمر هو من الله تعالى:

أولاً: لأن الأساس في أوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنها من الله تعالى، وليست اجتهاداً شخصيّاً منه غيرَ ملزمٍ.

ثانياً: ماذا نفعل بالآيات القرآنية التي تدعو إلى إطاعة أوامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[1]، وإلى الالتزام بجميع ما أتى به أو نهى عنه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[2]، والتي تقرن ما بين طاعته وطاعة الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾[3]، والتي تفيد أن بيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مبرأ من تلك الرغبات



ومن هنا يمكن القول إن ذاك الكتاب لم يعد ذا جدوى، طالما أن الاعتراض عليه سوف يأخذ مداه بعد وفاته، وطالما أن مخالفته هي المنتظرة عندها.

ينقل سليم بن قيس في كتابه، عن عبد الله بن عباس، أنه بعد أن مُنع رسول الله من كتابة ذلك الكتاب، وقيل في حقه إنه يهجر: «.. غضب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقال: إني أراكم تخالفوني وأنا حي، فكيف بعد موتي؟! فترك الكتف». (ط2، دار الحوراء، بيروت، 2009م، ص: 324).

(1) سورة النساء، الآية 59.

(2) سورة الحشر،الآية7.

(3) سورة النساء، الآية 80.

الشخصية النابعة من الأهواء: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ 3 إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1]... أليست هذه الآيات القرآنية دليلاً على أن أوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجب أن تطاع، وأن يتم الالتزام بها؟ أليست هذه الآيات عامة الدلالة، بما يشمل الشأن العام، والمجال السياسي؟.

وهنا، هل من الصحيح أن نتمسك بروايةٍ مشكوك فيهاٍ -بل هي بنظرنا غيرُ صحيحة- ونتجاوز النصوص القرآنيّة والروايات، التي يستفاد منها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان معنيّاً بالشأن العام والمجال السياسي من جهة الوحي، وما جاء في القرآن الكريم؟

هل من الصحيح أن نبني مجمل نتائج البحث على روايةٍ فيها ما فيها من إشكالاتٍ، وتنسجم بحسب البحث التاريخي مع موقف بطون قريش من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسرديتها الدينيّة، التي تسمح لها باسترجاع السلطة، ونطوي كشحاً عن العديد من الآيات القرآنيّة والروايات التي تعارض تلك الرواية ودلالاتها؟

ثالثاً: لِمَ لا يناقش الكاتب فرضيّاتٍ أخرى تخالف ما يميل إليه، من قبيل أن ما أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم تجديد بيانه هو أمرٌ دينيٌّ ذو مضمونٍ سياسيٍّ بالغ الأهميّة -وهو الخلافة-؛ لكن تراجعه عن البيان في تلك الواقعة لم يكن من جهة أن ذاك الأمر لم يكن دينيّاً، بل من جهة أن تلك المحاولة قد حقّقت أهدافها، عندما أضحى واضحاً ما الذي أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يوصي به من دون أن يفعل، وعندما أضحى جليّاً كيف حيل بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين ما أراد، وأهميّة الدلالات التي يحملها صدّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن وصيته. فضلاً عن أنه كان قد عُمل على تعطيل مفعول ذاك البيان -كما عمل على تعطيل ما قبله-، وبالتالي لم يعد بيانه ذا جدوًى.

بل قد يمكن القول، بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد فهم من تلك الواقعة، بأنه إذا أصرّ على تنفيذ ذلك الترتيب السياسي الخطير، والذهاب في وصيته بالخلافة إلى نهايتها،

(1) سورة النجم، الآية 3 و 4.

فإن الأمور قد تنقلب على رسالته وأهل بيته بطريقةٍ أشدَّ، ليس من جهة أن الوصية تلك ليست من الدين، بل من جهة أنه كان هناك إصرارٌ من قريش على أن قضية السلطة والخلافة بعد وفاة النبيﷺ، يجب أن تخرج من بني هاشمٍ، مهما كلف الأمر، ومهما كانت النتائج، وهو ما ظهر في لاحق الأيام.

رابعاً: إن جوهر القضية لم يكن معرفيّاً بالطريقة التي يصورها البعض، من أن الموضوع متّصلٌ فقط بما أراد النبيﷺ بيانه، وليس بالإرادات المتصارعة لمختلف الجهات التي كانت موجودةً في الاجتماع السياسي الإسلامي آنذاك، في مقاربةٍ تنفصم عن سياقاتها التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

إن جوهر القضية يكمن في أن مشروع استعادة السلطة (دينيّةً أو سياسيّةً) التي فقدتها قريش، قد رأى أن الظروف قد أصبحت مؤاتيةً له بشكلٍ أفضلَ في الأيام الأخيرة من حياة النبيﷺ وبعد وفاته، ما أدّى إلى أن يستأنف ذلك المشروع نشاطه ودوره، لتحقيق الأهداف التي يسعى إليها، وبلوغ المقاصد التي أرادها.

خامساً: ألا ينبغي القول بأن ذاك الصراع السياسي والاجتماعي قد كان أيضاً ذا مضمونٍ معرفيٍّ وبعدٍ دينيٍّ، بمعنى أن صراعاً معرفيّاً-دينيّاً، قد كان قائماً بين المشروع النبوي والمشروع القرشي.

ألا يمكن القول هنا بأن جملةً من تلك المقولات التي ذكرها الكاتب وتبنّاها في كتابه، قد كانت نتاجاً لذاك الصراع، من قبيل أن يقال بأن النبيﷺ ما أوصى لعليٍّ عليه السلام، وإن أوصى فإن وصيته كانت مجرّدَ رغبةٍ شخصيّةٍ يمكن تجاوزها، ولم تكن أمراً ملزماً، لأن أوامر النبيﷺ في الشأن السياسي ليست ملزمةً..، وذلك بهدف الالتفاف من قريش على وصية النبيﷺ لعليٍّ عليه السلام، وإفراغها من مضمونها، وتعطيل دورها؟

ألا يمكن القول بأنّ سرديات عديدةً قد تمّ بناؤها بهدف إيجاد مبرّراتٍ معرفيّةٍ تساعد على نجاح مشروع الالتفاف على وصية النبيﷺ لعليٍّ عليه السلام، وقد نقل الكاتب العديد منها من دون أن يعمل فيها بحثاً وتحليلاً ونقداً وتشريحاً،

أو أن يُجري فيها منهجه التاريخي، الذي نظّر له، ليعرف السياقات الاجتماعيّة والسياسيّة التي أدت إلى إنتاج تلك السرديات، وكيفيّة توظيفها من قبل قريش وبطونها، وذلك التحالف الذي نشأ لإقصاء الخلافة عن بني هاشم، وعن الإمام عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تحديداً.

وحتى لا يبقى الكلام في هذا المورد مجرّدَ فرضيّةٍ لا تملك شواهدها، أذكر هنا مثالاً على إصرار قريش على حصر المشروعيّة السياسيّة (الدينيّة) فيها، ورفض أيِّ سرديةٍ دينيّةٍ تخرج هذه المشروعية منها إلى غيرها، بمعزلٍ عن الشخصيات التي تذكر هذه السردية أو تلك، لأن ما كان مطلوباً آنذاك هو الإبقاء على سرديةٍ دينيّةٍ واحدةٍ، تبرّر استحواذ قريش على السلطة وإمساكها بها، واستئثارها بالأمر بعد وفاة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

جاء في صحيح البخاري: «**كان محمّد بن جبير بن مطعم يحدث، أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفدٍ من قريشٍ، أن عبد الله بن عمرو بن العاص يتحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب معاوية، فقام، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله، ولا تؤثر عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فأولئك جهالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يقول: إن هذا الأمر في قريشٍ، لا يعاديهم أحدٌ إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين**»[1]؛ حيث الملاحظ في هذا النص:

أولاً: ردّة فعل معاوية على الحديث الذي ذُكر أنه سيكون ملكٌ من قحطان، بحيث لا يعود الأمر متصلاً بقريش، لأن معنى أن يكون ملك من قحطان، هو أن يكون من غيرِ قريشٍ، ما يؤدي إلى فقدها لحصرية المشروعيّة السياسيّة واحتكارها للسلطة.

ثانياً: غضبُ معاوية من ذاك الحديث، وردّه العنيف عليه، وخوفه من أن يؤدي إلى (الأماني التي تضل أهلها)، لأن إخراج المشروعيّة السياسيّة من قريشٍ، قد

(1) دار الفكر، 1981م، ج4، ص: 155.

يؤدي إلى توفير جملةٍ من الظروف الملائمة لوصول جهاتٍ أخرى إلى السلطة، أو إغرائها بها، تلك السلطة التي كانت تحرص قريشٌ أشدّ الحرص على استمرارها فيها وبقائها في قبضتها.

ثالثاً: إصرار معاوية على (إن هذا الأمر في قريشٍ)، ونسبته ذلك إلى رسول الله ﷺ، لأن الوصل بين المشروعية الدينية- السياسية من جهةٍ وبين قريشٍ من جهةٍ أخرى[1]؛ كان يتيح للأمويين الإمساك بمفاصل السلطة، والاستحواذ عليها،

(1) الملفت في سردية نصوص المشروعية السياسية والدينية للتحالف القرشي أمران:

الأول: التأكيد على وصل تلك المشروعية بالإطار القرشي.

الثاني: عدم ترتيب أيِّ أثرٍ له علاقةٌ بتلك المشروعية، على أيٍّ من النصوص الدينيّة، التي تتجاوز الإطار القرشي.

وهنا لا بدّ من طرح هذه النقاشات:

أولاً: إذا كان لا بدّ من تحديد إطارٍ بشريٍّ تترتّب عليه المشروعيّة السياسيّة، فلِمَ يُحصر هذا الأمر في قريشٍ؟ وإذا كان الدين هو من يحدد الإطار البشري الذي تترتب عليه تلك المشروعية، فلِمَ لا يكمل تحديده لها في بطون قريش وأحيائها وبيوتها، ولِمَ يقف عند هذا الحد (قريش) ولا يتعداه إلى غيره؟ وهنا يبدو التناقض في كلام البعض، أنه عندما يتعلق الأمر بإمساك قريش بالسلطة، فإنه يستعين بجملة من النصوص الدينية لإثبات تلك المشروعية السياسية لقريش – وهو ما دأبت السرديات القرشية على التأكيد عليه، لكن عندما تكون هناك نصوص دينيّة يستفاد منها مشروعيّة سياسيّة أخرى، فإنه يرفض أن يكون الدين مصدر المشروعية السياسية!

ثانياً: هناك نصوص دينيّة عديدة يستفاد منها أن مدى تلك المشروعيات -محل النزاع- لا يقف عند حدود قريش، وإنما يتعداها إلى ما هو أبعد، لكن لم يرتب عليها ذلك الأثر الديني والسياسي، لأنها تتنافى والعقيدة السياسية لقريش، من قبيل ما جاء في صحيح مسلم عن رسول الله ﷺ: «إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم» (بيروت، دار الفكر، ج7، ص58)؛. فلِمَ هنا مثلاً لم يترتب ذلك الأثر على اصطفاء بني هاشم، وانحصر ترتيبه على قريش؟

ثالثاً: ما معنى مجمل تلك النصوص الدينية التي تربط المشروعية السياسية بقريش؟ أليس معناها ان الوحي هو مرجعية المشروعيّة السياسيّة. وعليه، ألا يتناقض ما جاء في مجمل تلك النصوص الدينيّة حول حصر المشروعيّة السياسيّة في قريش، مع ما ذكره الكاتب، من أن تلك المشروعية تتصل بالتقليد القرشي، وأن لا دخالة للدين بها وبتحديدها؟ فلو كان الأمر متّصلاً فقط بذاك التقليد، فلِمَ يستدل بعض أقطاب قريش وتحالفها بالدين وأحاديثه؟ ألا يدلّ لجوؤهم إلى الدين ونصوصه على أن مصدر المشروعيّة السياسيّة يومها، كان هو الدين نفسه وأحاديثه، وليس أيّ شيءٍ آخرَ؟

رابعاً: من المفيد أن نسأل عن الحكمة من تدخّل الوحي في تحديد إطار المشروعيّة السياسيّة، ومن تعطى له أو لا تعطى له؟ إذا كان هو الاصطفاء، فيجب أن يُكمل في هذا التحديد إلى نهاية الطريق، وإن كان لمنع حصول التنازع والفتنة، فإن وقوف التحديد عند قريشٍ، لا يحقق هذا الهدف.

وفي اعتقادي أن حقيقة الأمر أن الدعاية القرشية قد نجحت في صناعة تأويليتها السياسيّة- الدينيّة، وفي إنتاج مجموعةٍ من النصوص، تحصر المشروعيّة السياسيّة في قريشٍ، لتبرير استبدادها بالسلطة، واستحواذها عليها.



إذ إن جعل تلك المشروعية لقريشٍ، كان يعني في الواقع السياسي آنذاك منح تلك المشروعية للأمويين، لأنهم من قريش، ومن أقوى مكوناتها.

رابعاً: يوضح لنا هذا النص استخدام الدين والنص الديني لصناعة المشروعية السياسية وحصرها في جهة، وسلبها عن باقي الجهات (إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم...)، حيث يصبح حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم -سواءً كان صحيحاً أو موضوعاً- هو الفيصل في إعطاء مشروعيّةٍ سياسيّةٍ لأمرٍ ما، أو سلبها عنه؛ وهو ما كان يدفع هذه الجهة السياسية أو تلك لصناعة النص الديني، الذي يبرر استحواذها على السلطة وإضعاف خصومها.

ومن هنا أليست فرضيةً تستحق البحث أن تكون قريشٌ التي قاتلت النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى هزمها، ورفضت دينه حتى غلبها، قد أقدمت على توظيف هذا الدين، وبناء سردياتها من خلاله، وذلك بهدف صناعة مشروعيّتها السياسيّة وتبرير امتلاكها للسلطة؟

أليس ممكناً أن مجمل تلك المقولات التي استخدمها الكاتب، إنما كانت تعبيراً عن سردياتٍ دينيّةٍ قد أنتجتها قريشٌ لإيجاد مبرراتٍ دينيّةٍ-سياسيّةٍ، لصرف الملك عن بني هاشمٍ، وإقصاء الخلافة عن الإمام عليٍّ عليه السلام؟.

لِمَ لم يُعمل الكاتب منهجه التاريخي لدراسة المنظومة المعرفيّة التي استخدمتها قريش لتحقيق أهدافها السياسيّة، لينظر تالياً في سوابق قريش ومشروعها، وما الذي فعلته في مواجهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما الذي فعلته بعد وفاته، ونظرتها إلى الدين الذي جاء به، وكيف كان موقفها منه، والنصوص التي تحدثت عن تعاملها معه، وكيفية توظيفها له..؟، لينتقل من كل ذلك إلى ترجيح نصٍّ على نصٍّ، وتقديم حديثٍ على حديثٍ -بناءً على منهجه-، عندما يجد منظومةً روائيةً تعبّر عن إيديولوجيا قريشٍ ومصالحها، ويجد في المقابل منظومةً روائيةً تعبر عن معتقد أئمة أهل البيت عليهم السلام في الدين أو السياسة، بل وما حصل في التاريخ ومجمل وقائعه.

إن قريشاً التي وجدت في دين محمدٍ صلى الله عليه وآله وسلم مُلكاً خسرته، وعزّاً ضاع من يدها،

هل كانت لتتورع عن استخدام هذا الدين لاستعادة ذاك الملك، بعد أن لاحت لها فرصتها، وأمكنها منه تبدّل الأحوال؟ وإن الدين الذي أفقد قريشاً دورها، هل كانت لتمتنع عن توظيفه -عندما يمكنها ذلك- لاسترجاع ما خسرته من عزٍّ، أو مكانةٍ، أو دورٍ؟

قريشٌ التي رفضت دين النبيﷺ، واتهمته بالسحر والجنون... وتآمرت على قتله، وحاولت ذلك، هل سوف تتورع عن أن تستخدم هذا الدين كمطية للوصول إلى السلطة، والاستحواذ عليها، عندما تجده وسيلة ضرورية إليها، ومدخلاً لا غنى عنه لبلوغها؟

وعليه، إن الكاتب، وبدل أن يعتمد على ما ذُكر آنفاً للتشكيك في جميع السرديات الدينية والسياسيّة، التي تتماهى ومصلحة قريش في إمساكها بالسلطة، وحصرها بيدها، نجده يفعل العكس تماماً، إذ يتبنّى -من دون أن يُعمل منهجه التاريخي- تلك السرديات الدينيّة والسياسيّة، التي عملت الدعاية القرشية على تثبيتها في التراث الإسلامي، ويتخذ منها أساساً لمحاكمة النصوص المخالفة، بل ولرفض أيِّ طرحٍ فكريٍّ أو روائيٍّ مغايرٍ، وبشكلٍ جِزافيٍّ. وتراه يتمسك بما كانت قريشٌ عليه من تقاليدَ وأعرافٍ وأوضاعٍ للتشكيك بجميع تلك النصوص الدينية المناوئة لتلك السرديات والمخالفة لها. فالبنسبة إليه: «**كسر تقاليدها (قريش) وفرض عرفٍ سياسيٍّ جديدٍ يتحدّاها يعرض الدعوة نفسها للتصدع**»[1]. لكن فات الكاتب:

أولاً: أن النبيﷺ قد كسر التقليد الديني لقريش، وبالتالي لن يكون عزيزاً عليه أن يكسر تقليدها السياسي.

ثانياً: إن ما يعرض الدعوة والرسالة إلى الخطر هو وصول قريشٍ إلى السلطة وإمساكها بناصية الخلافة، لا العكس. لأنه لم يكن آنذاك من فصلٍ بين الديني والسياسي، فضلاً عن أن الإمساك بالسياسي سوف يترك أثره الكبير على الديني،

(1) وجيه قانصو، الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص: 119.



وهذا الذي حصل في مجمل مراحل التاريخ الإسلامي، وأدى إلى ما أدى إليه من فجائعَ، ما زلنا نحلب حلبها إلى الأيام التي نعيش.

وعليه، لا بدّ من القول أن الكاتب هنا لم يكن وفيّاً لمنهجه، وقد غادره دون أدنى تردّدٍ، عندما تعلق الأمر بسرديات دينيّةٍ-سياسيّةٍ يبدو أنه ينحاز إليها بشكلٍ واضحٍ. وهو لم يكن موضوعيّاً في تعامله مع تلك الفرضيات المختلفة والأطروحات المتقابلة، حيث أبدى انحيازاً واضحاً إلى إحداها من دون أن يُعمل منهجه فيها، وأظهر موقفاً سلبيّاً من الأخرى من دون أن يبحث فيها بشكلٍ موضوعيٍّ، ومنهجيٍّ صحيحٍ، يتجاوز فيه الأحكام المسبقة، والنتائج المحسومة سلفاً.

7- إعلان التولية والمكان السياسي: يذهب الكاتب في معرض بحثه لغدير خم إلى أن «**هذا الإعلان (عن خلافة عليٍّ عليه السلام) ليس مناسباً أن يصدر إلا في العاصمة السياسيّة، المدينة أو مكة على أقل تقدير**»[1].

ونقول في مقام الجواب:

أولاً: إن هذا الإعلان عن خلافة الإمام عليٍّ عليه السلام يرتبط بشكلٍ أساسٍ بالجمهور المخاطب، الذي يجب أن يتلقى العلم بذلك الإعلان، ويُخبر بمضمونه، حيث يصبح المكان هنا أمراً ثانويّاً، إلا بلحاظ نتائجه، وما يترتّب عليه.

والذي حصل هو أن جمهور الصحابة والمهاجرين قد كان موجوداً في غدير خم. وتذهب بعض الأقوال إلى أن عدد الذين كانوا في غدير خم من المسلمين قد بلغ مائةً وأربعةً وعشرين ألفاً من مختلف الأمصار الإسلامية آنذاك، وإن كانت هناك أيضاً أقوالٌ مختلفةٌ في الموضوع[2].

وإذا كان المطلوب هو إبلاغ ولاية الإمام عليٍّ عليه السلام وخلافته إلى هذا العدد الكبير من المسلمين، فهنا يصبح ذلك المكان (غدير خم) أرجح من العاصمة

---

(1) م.ن، ص: 122.

(2) الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983م، ط5، ج1، ص: 9.

السياسية آنذاك (المدينة)، باعتبار أن غدير خمّ كان مفترق طرقٍ لقوافل الحجيج إلى العديد من الأمصار الإسلامية، فكانت مطلوبية إبلاغ تلك القوافل وأفرادها تتطلب عدم الانتظار بهذا البلاغ للوصول إلى المدينة، لأن مجمل تلك القوافل لن تكون موجودةً عندها، وسوف تضيع تالياً فرصة إبلاغ تلك القوافل التي يعدّ أفرادها بالآلاف أو عشرات الآلاف، والذين سوف يتحولون إلى رواةٍ لهذا الخبر، وناقلين لذاك الحدث، بحيث يصعب طمسه أو إخفاؤه، وإن لم توفر الدعاية القرشية لاحقاً من محاولات عبثها المعرفي أيَّ معطًى دينيٍّ، بما فيه هذا الحديث، فإن لم تستطع طمسه، تعمل على تأويله، وهو ما حصل في لاحق الأيام.

أما تأخير الإعلان عن مكة، فقد يكون تحسّباً لقريشٍ ودورها، وتحوُّطاً من ردات فعلها، عندما ينزل عليها هذا الخبر مباشرةً من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي عقر دارها (مكة). ولعلّه أيضاً لتهيئة ظروفٍ أفضلَ لدى الجمهور المتلقي للبلاغ، عندما يكون أبعد عن الدعاية القرشية، وتأثيرها، ومحاولاتها الالتفاف على خطوات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وتعطيلها، في سعيها إلى إقصاء الخلافة عن آل البيت عليهم السلام، حيث سيكون الموقف خارج مكة أبعد عن تلك العناصر (قريش)، التي تعمل على محاولات التشويش والتعطيل، وعن المناخات التي قد تثيرها، وعن تلك البيئة الجغرافيّة-الاجتماعيّة التي قد تكون عاملاً مساعداً على ذاك الفعل وإنجاحه.

ثانياً: عندما يكون الأمر متصلاً بالوحي ونزوله، قد يصح القول أنّه وإن كان مرتبطاً بالزمان والمكان، لكن في الوقت نفسه يتعالى عليهما. هنا يصبح الكلام أكثر عما جاء في الوحي، وما نزل في كلام الله تعالى، وما بلّغ به رسول الله وأمر به، حيث تغدو بقية الحيثيات ذات الصلة شؤوناً فرعيةً لجوهر القضية ومضمونها. فأن يُتأكد أن الوحي قد نزل، وأن الرسول قد بلّغ، وأنه قد أفصح عن مراده في الخلافة والولاية، فهنا تتم الحجة، ويحصل المطلوب، ولا يبقى لأيِّ حيثياتٍ أخرى من دورٍ، إلا من حيث إسهامها في تكوين الدلالة، كقرائنَ عليها.

وإن أمكن القول أن محاولات الالتفاف على دلالة نص الغدير لن يعيقها أيُّ

عائقٍ. وما يشهد على ذلك، أن التأويل الذي قُدّم لنص الغدير لصرفه عن دلالته على الخلافة لعليٍّ عليه السلام لن يتأثر في كون هذا الإعلان عن الخلافة قد حصل في مكة، أو في المدينة، أو في أيِّ مكانٍ آخرَ. فعندما يقال مثلاً إن ذاك النص قد أتى «**لمعالجة قضيّةٍ جزئيّةٍ تتعلق بشكوى بعض الناس من قسوة عليٍّ عليه السلام أو خشونته عليهم**»[1]، فهذا التأويل لن يتأثر سواءً قلنا أن الإعلان ذاك قد حصل في غدير خم، أو في المدينة، إذ إن المكان السياسي عندها لن تكون لديه القدرة على تعطيل ذلك التأويل، الذي قزّم جميع ما حصل في غدير خم ودلالاته في قضيّةٍ جزئيّةٍ، وحصره فيها.

إن ما نعتقده هو أن جوهر القضيّة يتّصل بالاستعداد لتقبل خلافة الإمام عليٍّ عليه السلام أو رفضها، ودور قريش ومجمل العوامل والعناصر الأخرى في الالتزام بأوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم من عدمها. وما يدلّ على ذلك هو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسه وفي عاصمته السياسية -بل في بيته- قد تمّ منعه من أن يكتب كتاباً للأمة لا تضلّ بعده أبداً، وقد قيل في تبرير هذا المنع كلامٌ قاسٍ بحق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي محضره، ومع ذلك لم يحصل شيءٌ استثنائيٌّ، بل قد أرغم النبي صلى الله عليه وآله وسلم حينها على عدم كتابة ذلك الكتاب للأمة، لأنه كان المتوقع أن يحمل هذا الكتاب مضموناً سياسيّاً (دينيّاً) بحق الإمام عليٍّ عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام عامّةً. فهل حالت الظرفية المكانية للعاصمة السياسية للمسلمين آنذاك (المدينة)، من محاولة منع النبي عليه السلام من كتابة ذاك الكتاب، الذي قال عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه سوف يحول دون أن تضلّ أمته من بعده؟ وهل حال وجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بيته، وفي أشدّ الساعات حساسيّةً وأهميّةً من حياته (قبل وفاته بقليل) من الجرأة عليه، واتهامه بالهجر، ومن منعه من كتابة وصيته للأمة، ومن فعل ما يعصم الأمة من الضلال، ولربما أيضاً التنازع والفرقة؟

ثالثاً: إن حصول الإعلان بل والتنصيب السياسي في غدير خمّ، لا يتنافى مع أكثر من إعلانٍ سابقٍ، ولاحقٍ، وفي مواطنَ شتّى، بما في ذلك في العاصمة

(1) الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص: 122.

السياسية (المدينة). فإذا كان لغدير خمٍّ تلك الخصوصيّة في ذلك الزمان بعد حجة الوداع، كمجمعٍ لمختلف جموع المسلمين وقوافلهم قبل تفرُّقها إلى أوطانها، فإن أكثر من تأسيسٍ وتأكيدٍ قد صدر من النبيﷺ في أكثرَ من مكانٍ، بما في ذلك في العاصمة السياسية (المدينة)، في ما يتّصل بخلافة الإمام عليٍّ عليه السلام له، وفي ظروفٍ مختلفةٍ، ولشخصيّاتٍ أو جموعٍ عديدةٍ من الصحابة، بمن فيهم من كان في الدائرة الضيقة حول النبيﷺ.

وعليه لم يوفّر النبيﷺ العاصمة السياسيّة، ولا أيَّ ظرفٍ سياسيٍّ أو غيرَ سياسيٍّ ملائمٍ للتأكيد على تلك القضيّة، وبيانها، والإفصاح عنها، حيث إن المشكلة لم تكن في نقص البيان أو عدم وضوحه، ولا في حيثيات الزمان أو المكان أو سوى ذلك، إنما كانت في موردٍ آخرَ، أفصح عنه لاحق الأيام، عندما عادت قريش إلى الموقع الذي خرجت منه، وذلك بعد وفاة النبيﷺ، وبعد أن توفرت لها الظروف المساعدة لاستعادة نفوذها وتأثيرها، إلى حين الإمساك الكامل بالسلطة وجميع مفاصلها من قبل من كان أشدّ عداءً للنبيﷺ، عندما أمكن للأمويين تسنّم مواقعَ عديدةٍ في الدولة الإسلاميّة، والعمل على استغلالها وتوظيفها للوصول إلى أعلى موقعٍ في تلك الدولة وهرمها السياسي.

رابعاً: إن القول الذي أتى به الكاتب يحمل في طياته قياساً للماضي على الحاضر من حيث التقاليد السياسية، والأعراف السياسية، بل أيضاً مجمل القوانين ذات الصلة.

بمعنى أن الكاتب يحاول أن يفهم الواقع السياسي التاريخي، ومجمل ما يتصل به، من خلال ما يحمله في ذهنه حاليّاً من تقاليدَ وأعرافٍ سياسيّةٍ، وقوانينَ تعمل بها مجمل الدول والجهات السياسية ذات الصلة في الواقع السياسي المعاصر. وهو، قد يكون، غيرَ مدركٍ أن تغيّر الزمان يحمل في طياته متغيّراتٍ أساسيّةً ومختلفةً يجب أن تلحظ، فلعلّه لم يلتفت إلى أن التقاليد والأعراف السياسيّة تختلف بين زمنٍ وآخرَ، بل بين مكانٍ وآخرَ، وأن ما هو موجودٌ اليوم، ويعدّ أساسيّاً

أو ضرورياً بحسب التقاليد أو الأعراف السياسيّة وغيرها، قد لا يكون موجوداً قبل دهرٍ من السنين، وأن ما كان قائماً بالأمس، لم يعد موجوداً اليوم، وخصوصاً عندما يكون الفاصل الزمني يربو على الألف عامٍ ونَيِّفٍ.

نعم قد يصعب علينا اليوم تصور أن تتم عملية تداول السلطة، أو التنصيب السياسي والإعلان عنه في واقعنا المعاصر خارج العاصمة السياسيّة، لكن من قال أن الأمر كان كذلك في ذلك الواقع السياسي قبل ألف عامٍ من الزمن؟

في واقعنا السياسي المعاصر والحديث، توجد مؤسّساتٌ دستوريّةٌ -لها حيّزٌ مكانيٌّ- في العاصمة السياسية، قد لا يكون متاحاً في الظروف الاعتيادية أن تتم أيُّ عمليّةٍ سياسيّةٍ ذاتِ صلةٍ خارجها، لكن هل كان الأمر كذلك في ذلك الواقع السياسي قبل ألفِ عامٍ، من حيث التقاليد والأعراف والقوانين الخاصة به؟

وعليه، ليس من الصحيح منهجيّاً أن نعي الواقع السياسي التاريخي وتمثلاته، بذهنية الواقع السياسي المعاصر، من دون لحاظ الفوارق الزمانيّة والمكانيّة، وما تحمله من فوارق في الأعراف، والتقاليد، والقوانين السياسيّة، أو الاجتماعيّة ذات الصلة.

وحتى لو سلمنا بوجود شيءٍ مما قاله الكاتب في ذاك التاريخ السياسي، يستدعي أن يكون الإعلان في العاصمة السياسية للمسلمين آنذاك، مع ذلك نقول أن هذا الأمر -لو فرضنا صحته- كان يمكن أن يتم في غير حال الضرورة، أو الظروف الاستثنائية، التي قد تستدعي إجراءً مختلفاً، وفي غير حال المصلحة الراجحة التي قد تتطلب تدبيراً مغايراً.

وعليه -لو سلمنا بصحة ما قاله الكاتب- يمكن القول أن مصلحةً راجحةً تتصل بحيثياتٍ مختلفةٍ -أشرنا إليها سابقاً- تطلبت تجاوز ذلك التقليد السياسي -على فرض وجوده- ليكون الإعلان عن ذاك التنصيب السياسي خارج مكة، وقبل الوصول إلى المدينة، فكان غدير خمٍّ الموقع الأفضل، لما حمله من أكثر من خصوصيّةٍ ومرجِّحٍ آنذاك.

والعجيب هو أن الكاتب على الرغم من إفراطه في التنظير للمنهج التاريخي،

فإنه لم يستطع هنا أن يلحظ إحدى بديهيّات البحث التاريخي، وهي أن تفهم التاريخ بذهنية لحظته، لا أن تفهمه بذهنية اليوم الذي أنت فيه، وإلا سوف تقع في أكثرَ من إسقاطٍ معرفيٍّ وسياسيٍّ واجتماعيٍّ، وهو الذي وقع فيه الكاتب وأفرط.

خامساً: لقد ذكر الكاتب نصّاً دينيّاً[1] يحمل في مضمونه جدلاً وحيانيّاً (بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوحي)، يصلح إلى حدّ بعيد للإضاءة على حقيقة اللحظة السياسيّة والاجتماعيّة التي كانت سائدةً آنذاك، ويلفت بشكلٍ قويٍّ إلى طبيعة الظروف السياسيّة وغير السياسيّة، التي اكتنفت عملية تبليغ الوحي بالتنصيب السياسي للإمام عليٍّ عليه السلام وخلافته.

لكن الكاتب لم يعمد إلى وضع هذا النص -وغيره من النصوص الدالّة ذات الصلة- في سياقاته التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، ليستخلص منه مجمل الدلالات التي يحملها، وإنما عمد إلى تأويله بالاتجاه الذي يخدم الفكرة التي يحملها، وقناعاته المسبقة حول ذاك الموضوع، عندما رأى أن ما يفهم من تلك الرواية هو : «**محوريّة قريش في الشأن السياسي، وأن كسر تقليدها وفرض عرفٍ**

(1) حيث جاء فيه عن الإمام أبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام، أنّ جبرئيل قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: يا محمّد... اعمد إلى ما عندك من العلم وميراث علوم الأنبياء من قبلك... فسلمه إلى وصيّك وخليفتك من بعدك حجتي البالغة علىّ خلقي علي ابن أبي طالب عليه السلام، فأقمه للناس علماً..وخذ عليهم البيعة... فخشي رسول الله من قومه وأهل النفاق والشقاق أن يتفرّقوا، ويرجعوا إلى جاهليّة، لما عرف من عداوتهم، ولما تنطوي عليه أنفسهم لعليّ من العداوة والبغضاء. وسأل [النبي صلى الله عليه وآله وسلم] جبرئيل أن يسأل ربّه العصمة من الناس، وانتظر أن يأتيه جبرئيل بالعصمة من اللّه جلّ اسمه، فأخر ذلك إلى أن بلغ مسجد الخيف، فأتاه جبرئيل عليه السلام في مسجد الخيف، فأمره بأن يعهد عهده، ويقيم علياً علماً للناس يهتدون به، ولم يأته بالعصمة من اللّه جلّ جلاله بالذي أراد، حتى بلغ كراع الغميم بين مكة والمدينة، فأتاه جبرئيل وأمره بالذي أتاه فيه من قبل اللّه، ولم يأته بالعصمة، [فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم]: جبرئيل إنّي أخشى قومي أن يكذبوني، ولا يقبلوا قولي في عليّ عليه السلام [فسأل جبرئيل كما سأل بنزول آية العصمة، فأخره ذلك] فرحل، فلمّا بلغ غدير خمّ قبل الجحفة بثلاثة أميال، أتاه جرئيل عليه السلام على خمس ساعات مضت من النهار بالزجر والانتهار والعصمة من الناس، فقال: يا محمّد إنّ اللّه عزّ وجلّ يقرئك السلام ويقول لك: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ۖ [في عليّ] وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ (الطبرسي، الاحتجاج، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر، 1966 م، ج1، صص 79-70). ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ هذا الزجر والانتهار ليس موجّهاً إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإنّما هو موجّهٌ إلى تلك الفئات التي كانت تخالف ذاك البلاغ ومضمونه، والتي ألفت إليها هذا الحديث من أهل الشقاق و النفاق وغيرهم.



سياسيٍّ جديدٍ يتحداها يعرّض الدعوة نفسها للتصدع»، رافضاً أيِّ قراءةٍ أخرى لهذا النص من دون أن يستعرضها، ويناقش إمكانيّتها -بل أرجحيّتها- التاريخيّة على ضوء مجمل القرائن ذات العلاقة، واصفاً -كعادته- ما خالف قراءته هذه بالخيال والخيالي، على الرغم من إقراره أنّ ما حصل في السقيفة كان بنفسه كسراً لتقليد قريشٍ وعرفها، ولم يكن تعبيراً عنه، فكيف يكون لكسر تقليد قريش تلك النتائج الوخيمة عندما يكون الأمر متصلاً بخلافة الإمام عليٍّ عليه السلام، ولا يكون له تلك النتائج نفسها عندما يكون الأمر متصلاً بخلافة غيره؟ وهو يعني أنّ القضيّة تتجاوز التقليد القرشيّ إلى ما هو أبعد منه.

لكن في واقع الأمر، فإن أدلّةً تاريخيّةً كثيرةً تحملها وفرةٌ من الشواهد والنصوص، تفيد أن قريشاً قد أجمعت أمرها -بالإضافة إلى قوًى مختلفةٍ في الاجتماع الإسلامي آنذاك- على ألا تجتمع النبوة والخلافة في بني هاشم. وقد كان ذلك موقفاً سياسيّاً يتصل بالسلطة والتطلّع للوصول إليها، والذهنية الاجتماعية والسياسية حينها، ولم يكن موقفاً ذَا خلفيّةٍ دينيّةٍ يتصل بما يمكن أن يأتي به -أو لا يأتي به- الوحي.

بمعنى أن أسباباً عديدةً -ذكرنا بعضاً منها- كانت تدفع قريشاً لصرف الخلافة عن بني هاشم، بمعزلٍ عن قضية الوحي، وما يمكن أن يأتي به. وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدرك ذلك تماماً، وكان يخشى على رسالته من قريشٍ وغيرها، في حال أصرّ على تبليغ الوحي بالخلافة والتنصيب السياسي للإمام عليٍّ عليه السلام، وأنه سوف يُتهم عندها بمحاباة أهل بيته وتقديمهم على الناس، وإمكانية أن يُستغل هذا الأمر في تأجيج جميع الحساسيات الاجتماعية، واستثارة جميع القيم الجاهلية للانقلاب على هذا الإعلان، ودفع مختلف الفئات المجتمعية حينها لمواجهة ذاك التبليغ، وما يحمله من مضمونٍ سياسيٍّ.

لقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخشى ذلك، ويحسب للارتدادات التي يمكن أن يخلفها على رسالته التي جاء بها، وللتداعيات التي يمكن أن ترتد على موقع النبوة نفسها،

لأن قريشاً كانت قد عزمت أمرها في الذهاب إلى أبعد مدًى في مخالفة هذا القرار الذي جاء به الوحي، بمعزلٍ عن مجمل النتائج التي قد تسببها تلك المخالفة، وما يمكن أن تصيب به النبوة وموقعها من أضرارٍ وتشوّهاتٍ.

ومن هنا يمكن القول أن توثيق ذلك الجدل الوحياني -بما يشتمل عليه من تعبيرٍ عن مخاوف النبيصلى الله عليه وآله وسلم ومراميه - وما يحمله من دلالاتٍ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ، ودينيّةٍ، تتصل بالواقع السياسي والاجتماعي التاريخي آنذاك، هو أكثر أهميةً من حيث إسهامه في تكوين دلالة النص ذي الصلة، من إسهام تلك القرينة المكانية المتمثلة بظرفية العاصمة السياسيّة للمسلمين -أو مكّة- لذلك الحدث والإعلان السياسي.

بمعنى أن حصول ذلك الجدل الوحياني حول التبليغ بالخلافة للإمام عليٍّ عليه السلام، وطلب النبيصلى الله عليه وآله وسلم المتكرر من الله تعالى العصمة من الناس، سوف يسهم في بناء دلالةِ النص الديني-التاريخي، المتمثل بحديث الغدير، بشكلٍ أقوى، في قبال تلك السرديات الدينية، وغير الدينية، التي يمكن أن تختلقها قريش في تأويلها لذلك النص والتفافها عليه، ومحاولة صرفه عن دلالته في الخلافة للإمام عليٍّ عليه السلام؛ بالمقارنة مع ما يمكن أن تسهم به قرينة المكان (العاصمة السياسيّة) في قبال تلك السرديات ومواجهتها.

أي إنه إذا كان الخيار ما بين حصول ذلك النص خارج مكة، مقروناً بذلك الجدل الوحياني وما يحمله من دلالاتٍ وقدرةٍ على مواجهة سرديات قريش المرتقبة، وبين حصول ذلك النص داخل مكة خالياً من ذلك الجدل الوحياني ودلالته، فإن المتعيّن هو الأول، لأن دور ذلك الجدل في بناء دلالة النص هو دورٌ ذو أهميّةٍ، وذلك من جهة ما يحمله ذلك الجدل من دلالات اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ ودينيّةٍ بالغةِ الأثر.

وكشاهدٍ على ما نقول نشير إلى ما ذكرناه آنفاً من أن القول بأن نص الغدير متصلٌ بخشونة الإمام عليٍّ عليه السلام مع بعض الأشخاص، لم يكن ليدفعه حصول



ذلك الحدث -التنصيب السياسي- في مكة أو في المدينة، في حين إن حصول ذلك الجدل الوحياني وتوثيقه في نصوصٍ دينيّةٍ مختلفةٍ، يسهم في بناء قراءةٍ مختلفةٍ لذلك النص، ومجمل سياقاته التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، قراءةٍ تدحض جميع تلك السرديات التي عُمل على إنتاجها لتعطيل مضمون ذلك النص والالتفاف عليه، وإفراغه من دلالته التي كان من أجلها.

وعليه، يمكن إجمال هذا المطلب بالقول أنه إذا تجاوزنا الذهنيّة السياسيّة الراهنة، وما تحمله من تقاليدَ وأعرافٍ سياسيّةٍ، ومحاولة إسقاطها على التاريخ وأحداثه، وعملنا على قراءة الماضي مقروناً بمجمل ظروفه الاجتماعيّة والسياسيّة والتاريخيّة، فإننا نخلص إلى النتيجة التالية: وهي أن أسباباً عديدةً ومقاصدَ مختلفةً، قد رجّحت أن يكون التبليغ بالتنصيب السياسي وغير السياسي (خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم) للإمام عليٍّ عليه السلام خارج مكة، وقبل الوصول إلى المدينة، وتحديداً في ذلك الموقع (غدير خم)، حيث نزل الوحي يطلب من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يبلّغ عن ربه ما نزل في عليٍّ عليه السلام قائلاً له: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[1].

وإن من يتمعّن في هذه الآية، ويتدبّر في دلالاتها، يجد من المعاني التي تتوافق مع تلك القراءة التاريخية، التي تنطوي على بعدٍ صراعيٍّ مع قريش، وما يمكن أن ينجم عنه من تداعياتٍ ونتائجَ، بما فيها ذلك الوعد الإلهي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعصمته -كنبيٍّ- من الناس[2]، وأنّ هذا البلاغ هو من اللّه تعالى (من ربك) وليس وليدَ

(1) سورة المائدة، آية 67.

(2) السؤال الذي يطرح هو ما الداعي الذي استلزم يومها أن يأتي الوحي بتلك الضمانة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعصمته وحمايته كنبيٍّ من الناس؟ وما هي المخاوف التي كانت قائمة من أولئك الناس حتى استلزم الأمر تلك الضمانة من اللّه تعالى؟ ولِمَ لا نجد في القرآن الكريم إلا هذه الآية التي تتحدّث عن عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الناس -لا يوجد في القرآن الكريم آية تتحدث عن العصمة من الناس سوى هذه الآية- في سياق الحديث عن ذاك البلاغ من اللّه تعالى.

رغبةٍ شخصيّةٍ من النبيﷺ، أو ميلٍ لتقديم أهل بيته على سواهم، أو التزامٍ بعرفٍ اجتماعيٍّ يحيل الخلافة إلى إرثٍ عائليٍّ -كما يزعم الكاتب-، وهو ما تطلّب التأكيد من الوحي على النبيﷺ أن يبلّغ ما أُنزل إليه من ربه -وإلا فإن من شأن النبيﷺ أن يبلّغ ما ينزل إليه من ربه من دون أن يُطلب منه ذلك-، وأن تُبنى معادلةٌ مفادها التالي، أنه في حال بلّغ النبيﷺ ما أنزل إليه في غدير خمٍّ، يكون قد بلّغ رسالته التي حملها إلى الناس في حياته، وإن لم يبلّغ ما أنزل إليه من ربه في غدير خم تنتفي تلك الرسالة، وتكون كأنها لم تكن، وذلك لأن قوام الرسالة بالولاية، بها تحفظ، وبها تقام، كما أنزلت من الله تعالى من دون تشويه[1]، أو تأويل، ينافي جوهرها، وما هي عليه.

بمعنى أن الدين وتأويله، وإقامته بما ينسجم مع معانيه الحقة وقيمه الصحيحة، إنما يحتاج إلى من يحمل تلك المعاني كما هي، ويملك تلك القيم بواقعها، حتى يستمر ذلك الدين صحيحاً في الناس. وإلا فمن دون وجود ذلك الإمام الذي يحفظ الدين، ويقيمه بشكلٍ صحيحٍ، فإن (التجربة الدينية) سوف تكون معرّضة للخروج عن مسارها السليم، وأهدافها الحقة، إن لم تنقلب على نفسها، وتوصل إلى خلاف مقصدها. وهو ما حصل في تجاربَ دينيّةٍ-تاريخيّةٍ مختلفة.

-8 الترتيبات وإجراءات نقل السلطة: من القضايا التي يذكرها الكاتب للقول بعدم الدلالة السياسية لنصّ الغدير، أن «**إعلان التولية على فرض دلالته على التنصيب السياسي يتطلب صدوره مصحوباً بترتيباتٍ إضافيّةٍ لتثبيت هذا الأمر وترسيخه في أذهان المسلمين. أي يتطلب إجراءاتِ نقلٍ للسلطات تمنع أحداً من التلاعب أو التآمر على هذا الأمر وطقوسيةً جليةً في التصريح بنقل السلطات إلى عليٍّ عليه السلام بعد النبيﷺ لا التنازع على معنى لفظ الولي**»[2].



---

(1) راجع في هذا الموضوع: محمّد شقير، فلسفة الإمامة في الفكر الشيعي، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2017م، ط1، صص: 23-40.

(2) الشيعة الإماميّة بين النّص والتاريخ، م.س، ص: 122.

وهنا لا بدّ من تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: كان يفترض بالكاتب أن يبحث عن تلك الترتيبات الإضافية وتلك الإجراءات التي تحدث عنها، ليرى أنها كانت موجودةً آنذاك أم لم تكن موجودةً، لا أن يكتفي بطرح تلك الصلة بينها وبين التولية، والاقتصار على القول بأن تلك التولية تتطلب ترتيباتٍ وإجراءاتٍ، بحيث يوهم القارئ أنه لم تكن هناك من ترتيباتٍ، وإجراءاتٍ ذاتِ صلةٍ بالحدث.

ثانياً: إن هذا المورد -كما غيره- يدل على أن الكاتب كان انتقائيّاً في بحثه التاريخي، وأنه لم يُعمِلْ بشكلٍ موضوعيٍّ وصحيحٍ المنهجَ الذي نظّر له مليّاً في كتابه، وإلا لكان المطلوب أن يستجمع جميع تلك المعطيات التاريخيّة من بطون التاريخ، ليرى -من خلال ذلك المنهج- أنها تدلّ على تلك التولية وذاك التنصيب السياسي أم لا.

ثالثاً: إن مشكلة الكاتب في هذا المورد -كما في مجمل موارد كتابه- أن بحثه فيه كان بحثاً أفقيّاً ولم يكن عموديّاً، بمعنى أنه لم يستنفد البحث التاريخي فيه، ولم يُعمل منهجه بالمستوى المطلوب حفراً تاريخيّاً لديه، وهو ما أدى إلى تسطيح البحث في هذا المورد، بل في العديد من موارد كتابه.

إن الكاتب قد عمل على بحث أكبر قدرٍ ممكنٍ من المسائل، بأقل قدرٍ ممكن من الجهد العلمي. وسعى إلى استيعاب أكبر قدرٍ ممكن من القضايا التاريخية، بأقل قدرٍ ممكن من البحث التاريخي المعمّق والوافي، الذي يجب ألّا يستثني أيَّ معطًى علميٍّ له علاقةٌ بمورد البحث، ويمكن أن يؤثر على النتيجة فيه، فجاء بحثه في كثير من الموارد سطحيّاً، ناقصاً، يعاني من طفراتٍ في الاستدلال، والعديد من الفجوات العلمية التي كان يقفز فوقها إلى النتائج، التي كانت محسومةً لديه، ومبتوتةً عنده، قبل نهاية البحث.

رابعاً: ينبغي أن نتجاوز الذهنيّة القداسوية في البحث التاريخي، التي قد تفضي إلى أكثر من مقاربةٍ تاريخيّةٍ، تعاني شيئاً من البساطة المعرفيّة في بعض الأحيان.

إن القضية لم تكن آنذاك التنازع على معنى لفظ الولي، وإنما جاء هذا التنازع في سياقٍ صراعيٍّ، تاريخيٍّ، اجتماعيٍّ، سياسيٍّ، فكريٍّ بين مشروعين، أدى إلى استيلاد الكثير من الصراعات الأخرى -بما فيها المعرفية- على مدار التاريخ، أي إن النزاع الدلالي (دلالة نص الغدير وتفسيره) ليس هو ما أولد الصراع التاريخي والسياسي وأنتجه، وإنما كان وليداً له، ونتاجاً لمخاضه.

إن هذه التبسيطية في تناول هذه القضية هنا، لا تنسجم لا مع المنهج الذي نظّر له الكاتب، ولا مع مجمل القضايا التي أثارها في هذا السياق، حيث لم يكن الاجتماع السياسي والقبلي آنذاك مجتمعاً طُهرانيّاً، حتى نصوره للقارئ جالساً أمام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينتظر أوامر الوحي بشغف، ليعمل بها بكل اندفاعٍ وتلقائيةٍ، وإن حصل اختلافٌ ما، فلأنهم لم يفهموا معنى كلمة الولي، واختلفوا في دلالتها؛ هذه تبسيطية لا تليق بالبحث العلمي، ولا تتوافق مع مؤديات المنهج التاريخي.

والذي يبدو هو أن هذه العقدة الطهرانية في النظرة إلى التاريخ، قد أعاقت لدى الكاتب إعمال ذلك المنهج التاريخي بشكلٍ صحيحٍ، ما أدى إلى استبعاد فرضيّاتٍ علميّةٍ كان يجب أن تحضر بقوة في هذا المورد وفي غيره من الموارد.

لقد رسم الكاتب -في نصّه ذاك- معادلة مفادها، أن القيام بجملة تلك الإجراءات والترتيبات والـ (طقوسية جلية) من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يحول بشكلٍ حتميٍّ دون تسرّب السلطة والخلافة من الإمام عليٍّ عليه السلام إلى الحزب القرشي، ليستنتج من ذلك أنه عندما آلت السلطة والخلافة إلى الحزب القرشي، فمعناه أنه لم تكن هناك إجراءاتٌ وترتيباتٌ و (طقوسيةٌ جليةٌ) في التصريح بنقل السلطات..؛ وهذا كلامٌ غيرُ صحيحٍ، لأن هذه المعادلة تعاني من خللٍ منطقيٍّ (وتالياً تاريخيٍّ)، إذ إن انتقال الخلافة فعليّاً يتطلب -عادةً- القيام بتلك الإجراءات والترتيبات، لكن عندما لا يحصل ذلك الانتقال الفعلي للخلافة، فقد لا يكون مردّه إلى عدم وجود تلك الإجراءات والترتيبات، وإنما لمانعٍ آخرَ، حال دون حصول ذلك الانتقال (أي إن المشكلة لم تكن في الشرط وإنما في المانع).

وبتعبيرٍ آخرَ، إن عدم انتقال الخلافة للإمام عليٍّ عليه السلام، لا يعني عدم وجود تلك الترتيبات والإجراءات، إذ قد تحصل تلك الترتيبات والإجراءات، ولا تنتقل تالياً الخلافة إلى الإمام عليٍّ عليه السلام، وذلك لسببٍ آخرَ، مفاده أن مجمل مكوّنات قريشٍ قد اتفقت كلمتها على الحيلولة دون أن تصل الخلافة إلى الإمام عليه السلام، ودون أن تجتمع هي والنبوة في بني هاشم، رغم حصول التنصيب السياسي في غدير خمٍّ والترتيبات التي صاحبته.

وهذه فرضيّةٌ لها ما يبررها، وعليها شواهدها. وإن كان يصعب على الكاتب أن يتخيّلها، نتيجة تلك العقدة الطهرانية، فليستحضر ما حصل في حديث الكتف والدواة، حيث طلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل وفاته أن يحضروا له كتاباً ودواةً ليكتب للأمة كتاباً لا تضلّ من بعده أبداً، حيث كان الطلب بمنتهى الوضوح، ومن شخص النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسه، وفي بيته وعقر داره، وقبل قليلٍ من وفاته، ولقضيةٍ تُعَدُّ من أهم القضايا التي تعنى الأمة ومستقبلها حينها (لن تضلوا بعده أبداً)؛ ومع ذلك، مُنع النبي صلى الله عليه وآله وسلم من تحقيق مراده. فهل حال وضوح الطلب دون منع النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما أراد؟ وهل حالت تلك الظروف والإجراءات دون أن يُصدّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن طلبه؟

وعليه، إذا لم تتم الاستجابة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في قضية الوصية (الكتف والدواة)، وتمّت مخالفته فيه، فما المانع أن يكون الأمر نفسه قد حصل في غديرِ خمٍّ، بأن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد نصّب علياً عليه السلام خليفة له، ولكن لم يُستجب لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما جاء به عن الله تعالى، وإنما تمّت مخالفته، والانقلاب عليه؟

ومن هنا، قد يصحّ القول أنّ الأمر في حديث الغدير وحديث (الكتف والدواة) واحدٌ، حيث لم تكن الأزمة أزمةَ دلالةٍ، وإنما كانت أزمةً من نوعٍ آخرَ، هي التي أنتجت أزمة الدلالة، وغيرها من الأزمات تالياً.

خامساً: في ظروف النص والترتيبات المصاحبة له. وهنا سوف نتحدث بشيءٍ من الاختصار، الذي نريد أن نؤكّد فيه على أهم القضايا ذات الصلة، لنبحث في العنوانين المذكورين:

1 - الظروف: وهي تشتمل على:

أ) لقد أشار النبيﷺ إلى قرب وفاته، أي أن الأمّة مقبلةٌ على أخطرِ حدثٍ في تاريخها يشتمل -في ما يشتمل عليه- على حصول فراغٍ غيرِ مسبوقٍ في قيادة الدولة الإسلاميّة، والاجتماع الإسلامي العام في أعلى موقعٍ في هرمه السياسي والديني.

ب) ذلك الحشد هو الحشد الأكبر في تاريخ التجربة الإسلاميّة الوليدة حينها، حيث يجري الحديث عن عشرات الآلاف، بل عن أكثر من ذلك من المسلمين (مائة وأربعة وعشرون ألفاً) الذين اجتمعوا مع النبيﷺ في ذلك الموسم، ورافقوه إلى غدير خمٍّ بعد حجة الوداع.

ت) إن تلك المناسبة هي المحطة الأخيرة للقاء النبيﷺ بتلك الجموع، وتواصله المباشر مع تلك الحشود، قبل تفرُّقها إلى بلدانها، حيث لن يكون متاحاً لهم رؤية النبيﷺ بعدها، إذ إن وفاته كانت بعد حوالي الشهرين من ذلك الحدث (صفر، سنة 11هـ).

ث) لقد كان الاجتماع الإسلامي العام حديث عهد بالإسلام، حيث لم يكن قد مضى على وجود النبيﷺ في المدينة، وتأسيسه لنموذجه الديني فيها سوى العشر من السنوات[1]؛ حيث تظهر العديد من الشواهد التاريخية أن الثقافة الجاهليّة والعصبيات القبلية وغيرها، كانت لا تزال كامنةً في النفوس، وكانت تظهر في مفاصلَ تاريخيّةٍ مختلفةٍ بيين الفينة والأخرى، وكانت تتطلب حينها تدخُّلاً مباشراً وقويّاً من النبيﷺ نفسه لكبحها، ومنعها من تهديد التجربة الإسلاميّة الناشئة، ونموذجها الديني.

وهذا يعني أن تلك الرواسب الجاهليّة، وتلك العصبيات القبلية، على اختلافها، يمكن أن تنفجر في لحظة صراعٍ وتنازعٍ، فتؤدي إلى تشظية الاجتماع

(1) على الرغم من بقاء النبي 13 سنة في مكة، لكن نموذجه الديني لم يأخذ مداه الاجتماعي والسياسي فيها كما أخذه في المدينة.





الإسلامي، وارتكاس التجربة الإسلامية الوليدة والقضاء عليها (... يرجعوا إلى جاهليّةٍ...)، وخصوصاً أن من كانت لديه القدرة بشكلٍ فاعلٍ (النبيﷺ) على لجم تلك الرواسب، وكبح تلك العصبيات، لن يكون موجوداً عندها (بعد وفاته).

ج) تُظهر العديد من الشواهد التاريخية أن مختلف فئات الاجتماع الإسلامي حينها، كانت تترقّب مستقبل السلطة (الخلافة) في التجربة الإسلامية منذ بداياتها، وفي العديد من مراحلها، وتحرص أشد الحرص على الوصول إليها (السلطة)، والإمساك بأعنتها، وهو ما كان ينذر بإمكانيّة انفجار تلك التجربة عند أول اختبار، يتضمن انتقال السلطة من النبيﷺ إلى من يخلفه.

وهو يعني أن قضيّة السلطة وانتقالها ذاك، ليسا بالأمر الذي يُترك دون تدبيرٍ مسبقٍ وحازمٍ وواضحٍ، يمنع من تحوّل ذاك الاختبار إلى صاعقِ تفجيرٍ لتلك التجربة الإسلامية، ويحول دون صيرورته عامل إشعالٍ لجميع تلك العصبيات الجاهلية، ليعيد الأمور إلى ما كانت عليه قبل الإسلام وأشدّ، وخصوصاً أنه لم تكن هناك تجربةٌ سابقةٌ لانتقال السلطة يُبنى عليها، ويُحتذى بها. هذا وقد أثبت لاحق الأيام ذلك، إذ إن مجمل التشظيات التي حصلت في التاريخ الإسلامي تعود إلى قضية السلطة تلك ومفاعيلها.

إن ما نقوله هنا ليس مجردَ فرضيّةٍ لم تحصل في الواقع، أو تثبت في التاريخ. يكفي أن نعود إلى قضية السقيفة وما رافقها من أحداثٍ حتى ندرك أن الاجتماع السياسي حينها، لم يكن استثناءً من أكثر من اجتماعٍ غيره، وأن الصراع على السلطة يومها كاد أن يؤدي إلى إحداث احترابٍ داخليٍّ بين مكوّنات الاجتماع الإسلامي، يقضي على جميع ما أنجز من مكاسبَ لدى الدولة الإسلامية الوليدة، فضلاً عما أحدثه من انشقاقٍ بنيويٍّ في التجربة الإسلاميّة، ما زلنا نضرس نتائجه إلى دهرنا، واليوم الذي نعيش.

2- في الترتيبات والمراسم: يمكن أن نشير هنا إلى جملةٍ من الترتيبات والمراسم،

التي سبقت، ورافقت، ولحقت عملية التنصيب السياسي والديني في غدير خمٍّ، وذاك البلاغ حول خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما يتصل بها:

أ) المخاطب السياسي والحرص على تبليغ الجميع: تُظهر العديد من المصادر حرصاً من النبي صلى الله عليه وآله وسلم على إشتراك جميع القوافل التي خرجت من مكة إلى غدير خمٍّ في تلقي ذلك البلاغ، وإصراراً منه صلى الله عليه وآله على حضور العدد الأكبر في ذاك الحفل لمعاينة الحدث وحمل مضمونه، حيث تفيد تلك المصادر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان قد استبقى من القوافل من كان لا يزال في غدير خمٍّ، واسترجع منها من كان قد سار إلى مصره وبلده[1]، من أجل أن تشهد جميع تلك القوافل واقعة الغدير، وتتلقى مضمونها، وما فيها من بلاغٍ.

ب) التنصيب السياسي ومسرح المراسم: تذكر جملة من المصادر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد طلب أمرين اثنين في سياق تحضير مكان المراسم وحفل التنصيب:

الأول: أنه اختار جملة من الدوحات[2] المتقاربات، التي تستوعب ظلالها أكبر عددٍ ممكنٍ من المسلمين آنذاك، فأمر أن تنظّف الأرض تحتها، حتى يتسنى لذاك العدد أن يستفيد منها في الصلاة، وتلقّي البلاغ، وحضور الحفل.

الثاني: أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يُصنع له منبرٌ من أقتاب الإبل، ليصعد عليه أثناء الخطبة وتأدية المراسم، حتى يمكن لجميع الحضور يومها أن يعاين بأم عينه تلك المراسم، ويشهد ببصره جميع فقراتها، وما تحمله من معانٍ، ودلالاتٍ، فضلاً عن أن يسمع كلمات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما جاء في مطاوي خطبته من إعلانٍ وبلاغٍ.

ت) لباس المراسم ودلالاته السياسية: جاء في العديد من المصادر ذات الصلة أنه قد كانت للنبي صلى الله عليه وآله وسلم عمامة تُسمّى «**السحاب**»[3]؛ فعمد في غدير خمّ إلى تلك العمامة، فتوّج الإمامَ علياً عليه السلام بها، وألبسه إياها، في مشهديةٍ ذاتِ



(1) ابن طاووس، اليقين، مؤسسة دار الكتاب، ط1، ص346؛ الأميني، الغدير، بيروت، دار الكتاب العربي، 19م.س، ج1، ص 10.

(2) الدوحة: هي الشجرة العظيمة ذات الفروع الممتدة التي تظلّل مساحة كبيرة تحتها.

(3) م.ن، صص 290-293.

بعدٍ رمزيٍّ، تشير إلى انتقال ذلك المقام من النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى عليٍّ عليه السلام، حيث الملاحظ هنا:

أولاً: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد اختار العمامة، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيها معروفٌ بأن «**العمائم تيجان العرب**»[1]، لذا فهي تشير إلى المنصب، وترمز إلى المقام...

ثانياً: إن تلك العمامة هي عمامة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بما يوحي أن المقام الذي يُراد الإشارة إليه هنا هو مقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسه، والمنصب الذي لديه، سواءً في بعده الديني أو السياسي، وليس أي مقامٍ أو منصبٍ آخر.

ثالثاً: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسه قد ألبس علياً عليه السلام تلك العمامة، وتوّجه بها، ما يعني أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد قلّد علياً ذلك المنصب، ومنحه ذلك الموقع، وأعطاه ذلك المقام.

رابعاً: إن مشهدية تتويج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمامته للإمام عليٍّ عليه السلام، قد كانت على مرأى من جميع الناس يومها، بما يدل على أنه قد أريد لهذه المشهدية أن تصل دلالتها إلى عموم الحضور، وأن يدرك رمزيتها جميع من كان في ذاك الحفل.

خامساً: لقد أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتلك المشهدية البصرية أن تصحب الخطاب، وأن تترافق مع ما سوف يلقيه من بلاغٍ، وألا يقتصر إيصال ذلك البلاغ ومضمونه على اللفظ ودلالته، وإنما أريد له أن يكون مصحوباً بمشهديةٍ بصريةٍ ذاتِ دلالةٍ واضحةٍ ومؤثرةٍ، تتكاتف مع دلالة الخطاب وتعضده، وتعمل على دحض جميع تلك السرديات المتوقع إنتاجها لاحقاً للالتفاف على ذلك النص ومراده، وإبطال جميع تلك التأويلات التي ابتدعت لتعطيل ذلك البلاغ وفائدته.

ث) في التعبير الجسدي ودلالته: لقد ذكرنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر أن يصنعوا له منبراً ففعلوا، فصعد على المنبر، وأصعد علياً عليه السلام معه، ورفع بيد عليٍّ عليه السلام حتى بان بياض آباطهما[2]، وقال خطبته المعروفة، حيث يمكن تسجيل

(1) الكليني، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1367 هـ.ش، ط3، ج 6، ص:461.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1983 م، ط2، ج20، ص387.

الملاحظات التالية على هذا البعد الجسدي، الذي رافق إلقاء تلك الخطبة:

أولاً: لم يكتفِ النبي ﷺ بصعوده هو على المنبر، وإنما أصعد عليّاً معه، ما يُشعر أن الموضوع محل البيان يتصل بالنبي ﷺ وعليٍّ عليه السلام، وأن هناك أمراً يُعنى به النبي ﷺ، ويتصل بالإمام عليٍّ عليه السلام، يُراد بيانه.

ثانياً: إن هذا الأمر -مورد البيان- هو على قدرٍ من الأهميّة، وعلى مستوًى من العناية التي تستدعي -فضلاً عن تلك الترتيبات والتحضيرات وتلك المراسم- أن يكون هناك حضورٌ جسديٌّ لكلّ من النبي ﷺ والإمام عليٍّ عليه السلام على ذاك المنبر، يشهده جميع الناس حينها، فلم يكتف النبي ﷺ بصعوده هو فقط على المنبر، وإنما أراد أن يكون هناك حضورٌ جسديٌّ للإمام عليٍّ عليه السلام إلى جنبه، مُشعراً بأهمية هذا الأمر المراد بيانه، في ما يخصّ الإمامَ عليّاً عليه السلام، بل وجملة الظروف والتحديات ذات الصلة.

ثالثاً: لقد أخذ النبي ﷺ بيد عليٍّ عليه السلام ورفعها، حتى بان بياض آباطهما، في تعبيرٍ جسديٍّ يراد من خلاله التأكيد على أن المعني بهذا البلاغ إنما هو الشخص الممسوكة يده، والحاضر بشخصه وجسده على المنبر، بمرأى ومسمعٍ من جميع الناس، حتى يصل ذلك البيان مقروناً بحركات الجسد، التي تُرسّخ في أذهان الجميع من هو المعنيّ بذاك البيان، وأهميّة ما يُبيّن في حقه. وهو ما تطلّب حصول ذلك الاتصال الجسدي بين النبي ﷺ وعليٍّ عليه السلام (أخذ بيده ورفعها)، حتى يتأكد أن هناك أمراً ذَا أهميّةٍ قصوى يتصل بهما، تطلب أن يصدر ذلك البيان في تلك الظروف، مقروناً بتلك الحيثيات، بحقّ من يمسك النبي ﷺ بيده على المنبر، على مرأًى من حشود الناس وآلافها.

ج) البيعة ختام المراسم: إن من أهم القرائن التاريخية التي تؤكد -زيادة عما سلف- دلالة نص الغدير، وتفصح عنها، ما حصل من مراسمَ بعد أن انتهى النبي ﷺ من إلقاء خطبته، وإبلاغ الناس ما أُنزل إليه من ربه، حيث أمر الناس

أن يبايعوا علياً عليه السلام بإمرة المؤمنين[1]، فاحتشدوا عليه يبايعونه، ويهنئونه بإمرة المؤمنين، واستمرت مراسم البيعة والتهنئة ثلاثة أيام.

وهنا يمكن أن نلحظ أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكتف بإبلاغ التنصيب السياسي والديني (الخلافة) لعليٍّ عليه السلام، وإنما طلب أن يُتبع ذلك التنصيب بمراسم البيعة والتهنئة، وذلك لتحقيق هدفين اثنين:

الأول: هو التأكيد على المدلول السياسي والديني لذاك التنصيب، لأن ذاك الحفل لو تضّمن قضيّةً جزئيّةً أو هامشيّةً، لما تطلّب جملة تلك المراسم، بما فيها البيعة بإمرة المؤمنين، والتهنئة بها، واللتين تدلّان على بعدٍ سياسيٍّ (ودينيٍّ) واضحٍ في ذاك الحفل، اقتضى حصول تلك المراسم والقيام بها.

الثاني: تحويل ذاك التنصيب السياسي (والديني) إلى واقعٍ سياسيٍّ من خلال أخذ الإقرار من جموع الناس وجميعها بالولاية لعليٍّ عليه السلام، والاعتراف بها، والعمل على إعطائها بعداً واقعيّاً، يتمثّل في توجيه تلك الاحتفالية بشكلٍ عمليٍّ نحو البيعة للإمام عليٍّ عليه السلام، ما يُشعر أن تلك الولاية قد امتلكت مجمل عناصر فعليّتها وتحوُّلها إلى واقعٍ سياسيٍّ-دينيٍّ، تترتب عليه آثاره ومفاعيله.

9 - الاستغناء عن المبايعة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم: يذهب الكاتب إلى أن «**إعلان النبي صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام حاكماً سياسيّاً من بعده يستلزم استغناء عليٍّ عن دعوة الناس إلى مبايعته بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأنه يفترض به أن يكون حاكماً فعليّاً فور وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يحتاج إلى اعترافٍ جديدٍ أو مبايعةٍ جديدة**»[2].

هنا أيضاً نجد أن الكاتب قد وقع في العديد من الأخطاء، وارتكب العديد من المغالطات، والتي تستلزم الملاحظات التالية:

1 - يبدو أن الكاتب لم يلتفت إلى أن فلسفة البيعة لا تعني فعلَ إعطاءِ مشروعيّةٍ من قبل المبايِع للمبايَع، وإنما تعني -في الفهم الديني- فعل التزامٍ بمشروعيّةٍ

(1) المفيد، الإرشاد، بيروت، دار المفيد، 1993م، ط2، ج1، ص: 177.

(2) الشيعة الإماميّة بين النّص والتاريخ، م.س، ص: 123.

سابقةٍ على البيعة، وكل ما يفعله المبايِع هنا أنه يُظهر التزامه، من خلال بيعته، بتلك المشروعية السابقة على البيعة، أي إن البيعة لا تنشئ المشروعيّة (السياسيّة)، وإنما تنشئ إظهار الالتزام بها، أو التأكيد عليه.

وكدليلٍ على ما نقول في فلسفة البيعة، نذكر -من باب المثال- ما حصل مع النبيﷺ في السنة السادسة للهجرة، عندما ذهب وأصحابه لأداء العمرة في مكة، إذ بلغه أن قريشاً قد قطعت الطريق عليه، وأنهم مقاتلوه أو قاتلوه. والذي حصل في هذا الموقف أنّ أصحاب النبيﷺ بايعوه على القتال وعدم الفرار[1]...؛ فالسؤال الذي يُطرح هو: هل أن القتال دون النبيﷺ لم يكن واجباً، ثم أصبح واجباً بالبيعة؟ وهل إن حماية النبيﷺ لم تكن واجبةً، ثم أضحت واجبةً بالبيعة؟ أم إن الصحيح أن يقال: إن حماية النبيﷺ والقتال بين يديه كانا واجبين قبل البيعة، وهما واجبان بعدها، من دون فرقٍ، سوى أن البيعة إنما كانت لمزيد استيثاقٍ من الأصحاب على نصرته، ولتأكيد التعهد على حمايته، وعدم الفرار والقتال دونه؟

والأمر نفسه في ما يتصل ببيعة النساء بعد فتح مكة، عندما بايعن النبيﷺ على عدم الشرك، وعدم السرقة، وعدم الزنى...، يقول تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَـٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2]؛ فهل البيعة هي التي شرّعت هذه الأمور ومنحتها شرعيتها؟؛ أم إن هذه الأمور، التي ذُكرت في الآية، كانت مشرّعةً قبل البيعة ومن دونها، فأتت البيعة لتحقيق الالتزام من أولئك النساء (اللواتي دخلن جديداً في الإسلام) بتلك الأمور التي ذكرت في الآية، ولأخذ التعهد منهن بالالتزام بها، وعدم مخالفتها، لا أكثر ولا أقل.

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، ج 9-10، ص: 150.
(2) سورة الممتحنة، الآية 12.

وعليه فإن ما يستفاد من القرآن الكريم، هو أن البيعة في الفهم الإسلاميّ ليست فعل إعطاء مشروعيّةٍ دينيّةٍ أو سياسيّةٍ، وإنما هي -في الموارد التي ذكرت- فعل تعهد والتزام بما هو مشروعٌ سلفاً، وقائمٌ مسبقاً.

ومن هنا فقد التبس الأمر على الكاتب، عندما تصور خاطئاً أن البيعة هي فعلُ إعطاءِ مشروعيّةٍ، ليستنتج من ذلك أنّ الإمام عليّاً عليه السلام عندما يدعو الناس إلى بيعته، فمعناه أنه يدعوهم إلى منحه مشروعيّةً سياسيّةً يفتقدها، وهو استنتاجٌ غيرُ صحيحٍ، لأن البيعة عندما لا تعني فعلَ إعطاءِ مشروعيّةٍ (سياسيّةٍ أو دينيّةٍ)، فعندها لا يمكن الذهاب إلى ذلك الاستنتاج الذي توصّل الكاتب إليه.

2- بناءً على ما سبق، يمكننا القول أن الإمام عليّاً عليه السلام إنما دعا الناس إلى الالتزام بمشروعيته السياسية والدينية، وليس إلى منحه تلك المشروعية السياسية، أي إنه قد دعا الناس إلى الالتزام بلوازم تلك المشروعية، التي تأتّت من إبلاغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم للأمة في غدير خمٍّ ما أنزل إليه من ربه فيه، وفي اختياره خليفةً له، وإماماً للأمة، سواءً في المجال الديني أو السياسي.

ومن هنا، فإن تلك البيعة التي دعا الإمام عليٌّ عليه السلام الناس إليها، إنما هي دعوة إلى النصرة والطاعة، لا إلى اختياره حاكماً عليهم وإماماً لهم، حيث كان هذا الاختيار قد حصل، وأُعلن عنه في غدير خمٍّ، سوى أن تلك الظروف التي استجدّت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قد تطلبت من الإمام عليٍّ عليه السلام أن يدعو الناس إلى طاعته ونصرته، وتجديد الالتزام بمشروعيته السياسيّة والدينيّة، وإلى عدم الانجرار إلى ما يخالف هذه المشروعية ولوازمها.

وعليه، لا يصحّ للكاتب أن يستنتج من دعوة الإمام عليٍّ عليه السلام الناس إلى بيعته، أن ذلك يدلّ على عدم حصول التنصيب السياسي في غدير خمٍّ، لأن الجواب أنه لا تنافي بين الأمرين، لأن ما حصل في غدير خمٍّ هو تنصيبٌ سياسيٌّ ودينيٌّ، وفعلُ التزامٍ به من خلال البيعة، وما حصل بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعوة إلى

تجديد ذلك الالتزام وعدم مخالفته، بسبب من تلك الظروف التي استجدت، والتي تطلبت توجيه تلك الدعوى من جديدٍ.

3- يخلط الكاتب بين الفعليّة والمشروعيّة، عندما يذهب إلى أن حصول الإمام عليٍّ عليه السلام على المشروعيّة السياسيّة و (الدينيّة) يقود بالضرورة إلى كونه حاكماً فعليّاً، وهو غيرُ صحيحٍ، لأنه قد يحصل أن تنفصل الفعلية عن المشروعية في الواقع السياسي، حيث قد يكون لحاكمٍ ما مشروعيته السياسية، لكن هذه المشروعية لا تأخذ طريقها إلى الواقع السياسي لمانعٍ أو آخرَ، ولا يترتب عليها مفاعيلها، لأن هناك من منع ترتيب تلك المفاعيل ومجمل اللّوازم التي تترتب عليها.

وهذا ليس عزيزاً حتى في زماننا المعاصر، فكم من حاكمٍ قد حصل على مشروعيته السياسية -بمعزل عن فلسفة هذه المشروعية ومحتواها- لكن هذه المشروعية لم تستطع أن تأخذ دورها في الحكم، أو تشقّ طريقها إلى الواقع، بسببٍ من قوّةٍ قاهرةٍ، أو مانعٍ حال دون ذلك. وهنا يبقى هذا الحاكم على مشروعيّته تلك، وإن لم تتحول هذه المشروعية إلى حكمٍ فعليٍّ، وإلى واقعٍ سياسيٍّ ناجزٍ.

وعليه، أن يستدلّ الكاتب على عدم المشروعية (عدم التنصيب السياسي) من خلال عدم الفعلية (فعلية الحكم)، فهو ما ينطوي على مغالطةٍ واضحةٍ، لأنه يمكن الجواب بوضوح أن التنصيب السياسي قد حصل في غدير خمٍّ، والمشروعيّة السياسيّة قد أصبحت أمراً مفروغاً عنه حينها، سوى أن ما حصل بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ظروفٍ ومستجداتٍ سياسيّةٍ، هو الذي حال دون تحوّل تلك المشروعيّة السياسيّة إلى فعليةٍ في الحكم، وفي الإمامة السياسيّة، وخلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

4- يُلحظ هنا أيضاً مدى انفصام الكاتب عن التاريخ، في الوقت الذي يدّعي فيه استخدامه للمنهج التاريخي في بحث مجمل تلك القضايا ذات الصلة. ودليلنا على ذلك أنه توجد العديد من المصادر والمراجع التاريخية[1] وغيرها،





(1) راجع على سبيل المثال: أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، م.س، البابان الثالث والخامس.

التي تتحدث في تصوُّرٍ مختلفٍ للتاريخ، والتي تظهر سياقاً مغايراً لأحداثه، له أدلته وشواهده، التي تعضده وتدلّ عليه؛ لكن تجد أن الكاتب، إما أنه لا يستفيد منها على الإطلاق، أو أنه لا يبني على بعض ما جاء فيها، أو أنه يهمل تلك الفرضية (التصوّر، السياق) التي تؤشر عليها، ويحاول أن يطمس جميع تلك الدلالات التي يمكن أن تستفاد منها في مجالٍ أو آخرَ.

10- ولاية العهد نسيٌ منسيٌّ: في معرض استدلاله على عدم حصول التنصيب السياسي في غدير خمّ، يسعى الكاتب إلى الاستفادة من الواقع السياسي الذي استجدّ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ليستنتج منه عدم الدلالة السياسيّة لحديث الغدير. فيقول في دلالة ذلك الحديث: «**لا يمكن اعتبارها دلالةَ تنصيب سياسيٍّ، وإلا لا يُعقل أن يتصرف الجميع مع ولاية العهد كأنها نسيٌ منسيٌّ، حتى من قبل الذين تجمعهم بعليٍّ علاقةُ مودةٍ ومحبةٍ مثل أنصار المدينة**»[1].

وهنا لا بد من تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: يبدو أن الكاتب مسكونٌ بنظرته الطُّهرانية والقداسوية إلى التاريخ، وهو ما جعله غيرَ قادرٍ على تعقّل أن تتصرف مجمل المكوّنات السياسيّة والاجتماعيّة يومها مع التنصيب السياسي في غدير خمٍّ وكأنه لم يكن.

ثانياً: أليس من وظيفة الباحث الموضوعي المتجرّد من الغايات المسبقة في بحثه، أن يسعى إلى تعقل تلك الفرضيّات والسياقات التاريخيّة، التي تخالف التاريخ الرسمي وسرديات السلطة على مرّ التاريخ، وأن يبحث فيها بشكلٍ علميٍّ ومقارنٍ مع السرديات المعارضة السلطة، حتى يستطيع أن يتبيّن الصحيح من الخطأ فيها، وخصوصاً عندما يكون هناك الكثير من الأدلة والشواهد التاريخيّة عليها؟

لن يكون أمراً مبرراً للباحث المنصف، أن يقفل باب البحث العلمي، أو يدّعي عدم قدرة العقل على فهم سياقٍ تاريخيٍّ يخالف ما يعتقده، أو فرضيّةٍ

(1) الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ،م.س، ص123.

تاريخيّةٍ تغاير السرديات الرسمية للسلطات المتعاقبة في التاريخ الإسلامي.

وليس من الصحيح للكاتب الموضوعي تعطيل قدرة العقل، عندما يتصل الأمر بتصور للتاريخ والدين، يجافي قناعاته الإيديولوجية، وما لديه من مسبقاتٍ فكريّةٍ، بل المطلوب في هذا المجال أن يستنفر العقل إمكانياته، ليبحث بشكلٍ علميٍّ في جميع الأدلة والشواهد والمعطيات التاريخيّة. بعدها يمكن له أن يقول أن هذا الأمر يمكن أن يُتعقّل تاريخيّاً، أو لا يمكن ذلك.

أما مقاربة هذا الموضوع بهذا النوع من الاستبعادات، والأحكام القطعية المقفلة، من دون الخوض في بحث الفرضيات وأدلتها، فهذا ليس عملاً علميّاً، وإنما هو أقرب ما يكون إلى الفعل الخطابي (الدعائي)، الذي يهدف إلى تجميل فكرةٍ في ذهن القارئ، أو تسفيرها عنه، من دون إشباعها بحثاً وتحليلاً.

ثالثاً: ألا يوجد في التاريخ الديني الكثير من الموارد التي تعاملت فيها أممٌ أو مجتمعاتٌ مع أوامر أنبيائها (أو دعوتها) كأنها لم تكن؟ ألم يتعرض النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسه النوع كهذا من المواقف، بحيث إنه وجّه أمراً فعُصي أمره، وطلب مطلوباً فرفض طلبه، ولم يستجب له. والمبررات حاضرة للقول بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس معنيّاً بالشأن السياسي، أو أن بعض كلامه ناتجٌ عن انفعالاته الشخصيّة، أو أنّه قد يخطئ في شؤون الدنيا، أو أن الجميع أعلم منه فيها وأفهم (حاشاه ذلك) -أنتم أعلم بشؤون دنياكم-؛ وعليه يمكن مخالفته، ويجوز عصيانه، والردّ عليه؟!!!

ألم يتصرف مجمل من كان في البيت مع ما أمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مرض موته وكأنه لم يكن، عندما طلب منهم أن يأتوه بكتفٍ ودواةٍ ليكتب للأمة كتاباً لن تضل من بعده أبداً؛ فهل أطاعوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستجابوا لطلبه، أم أنهم عصوه وخالفوه؟ وإذا كانوا قد خالفوه في حياته، بل في محضره وفي بيته؟، فما المانع أن يخالفوه بعد وفاته، وفي مغيبه؟

ما المانع الذي يمنع من تعقُّل أن تستفيد بطون قريشٍ من لحظة وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لاستعادة سلطةٍ فقدتها، ترى أن الفرصة قد أصبحت مؤاتيةً لها لاسترجاعها؟

وما المانع من تعقُّل أن تمارس قريشٌ التفافاً على وصية النبيﷺ، لأنها لم تستطع أن تتقبّل أن يبقى الملك في بني هاشم، وكانت تريد حصتها منه، وأن يُتداول بين بطونها، وكانت ترفض أن تُحصر الخلافة في أهل بيت النبيﷺ -فضلاً عن أسباب أخرى تدفعها لذلك-، حتى ولو كان ذاك بإعلانٍ من النبيﷺ نفسه، وإبلاغٍ منه لما أنزله الله تعالى فيها؟

يمكن القول إن سيرة النبيﷺ تنطوي على أدلّةٍ عديدةٍ تدعم ما نقول؛ فقط أدعو هنا من يصعب عليه أن يتعقل مخالفة الاجتماع السياسي العام حينها تنصيب النبيﷺ لعليعليه السلام إلى أن يقرأ بتمعُّنٍ ما حصل في معركة أُحُد[1]، وما ذكره القرآن فيها ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ ۖ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ 152 ۞ إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِىٓ أُخْرَىٰكُمْ فَأَثَٰبَكُمْ غَمًّۢا بِغَمٍّ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ 153 ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ 154 إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا۟ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا۟ ۖ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[2]، حتى يصبح قادراً على تعقُّل ما لم يستطع تعقُّله بعد وفاة النبيﷺ، وما حصل بعدها من أحداثٍ ووقائعَ.

---

(1) جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبيﷺ الأعظم، بيروت، دار السيرة، ج6، صص 156-168؛ محمّد شقير، فلسفة الإمامة في الفكر الشيعي، م.س، ص: 110-111.

(2) سورة آل عمران، الآيات 152-155.

11- التنصيب السياسي؛ آثاره وحضوره: يذهب الكاتب في معرض تبريره عدم الدلالة السياسية لحديث الغدير إلى أن: « **حدث التنصيب السياسي يستدعي حصول آثارٍ لاحقةٍ تناسبه، وغياب ما يدل على عدمها أو على ما ينفيها. فالأحداث التي أعقبت وفاة النبي، لا تحمل أيَّ مؤشِّرٍ على حصول هذا الحدث لغياب أثره السياسي بالكامل، واحتجابه عن المحاجات السياسية التي أعقبت وفاة النبي**»[1].

في معرض نقاشنا لكلام الكاتب ينبغي تسجيل مايلي:

أولاً: إن حدث التنصيب السياسي في غدير خمٍّ يستدعي من جميع مكوّنات الاجتماع السياسي الإسلامي حينها، أن تعترف بشرعية الخليفة الذي تمّ تنصيبه من النبيﷺ، وأن تسلّم له، وأن ترتّب جميع الآثار السياسيّة والاجتماعيّة على هذه الشرعيّة، لكن السؤال الذي يُطرح أنّ هذه الآثار -إن كان المراد منها فعلية الحكم- هل تترتّب بالضرورة؟ أم إنّها تترتّب بشرط عدم وجود مانعٍ يمنع منها؟

أي ماذا لو أن جملة مكوّنات الاجتماع السياسي الإسلامي حينها (التحالف القرشي،...) قد رفضت ترتيب تلك الآثار (فعلية الحكم)، فهل تترتب تلك الآثار؟ ولو أن التحالف القرشي قد وجد أن الفرصة قد أضحت مؤاتيةً له لاسترجاع السلطة، وتنفيذ الانقلاب على التنصيب السياسي وشرعيته، وأنه قد نجح تالياً في تنفيذ انقلابه هذا، فهل تترتب تلك الآثار؟

وعليه، إن كان المراد بغياب الأثر السياسي لحدث التنصيب في غدير خمٍّ، هو عدم تحول الشرعية السياسية لخلافة الإمام عليٍّ عليه السلام إلى واقعٍ فعليٍّ في الاجتماع السياسي حينها، فالجواب: إن هذا الأمر مردّه ليس لعدم حصول التنصيب السياسي، وإنما للانقلاب الذي حصل على ذاك التنصيب وشرعيته، ما أدّى إلى غياب مجمل تلك الآثار السياسيّة اللاحقة، التي ينبغي أن تترتّب عليه.



(1) وجيه قانصو، الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص: 123.

والذي يبدو من هذا المورد وغيره، أنّ مقاربة الكاتب مشبعةٌ بالسردية الرسميّة للتاريخ، ولذا لم يستطع أن ينفصل عن هذه السردية في تحليله التاريخي، مع أن القارئ لكتابه يجد أدلّةً وشواهدَ عديدةً -وغيرها الكثير- كان يمكن له أن يستفيد منها في تلمّس تصور المعارضة السياسيّة للتاريخ السياسي حينها، وسرديتها التاريخية لمجمل الأحداث التي حصلت قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبعدها، ما يفضي إلى إبراز فرضيّةٍ أخرى للمسار السياسي للأحداث التي أعقبت وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، تخالف فرضية السلطة الرسميّة، لكن الكاتب لم يفعل.

ثانياً: أما إن كان المراد بالقول بأن «**الأحداث التي أعقبت وفاة النبي لا تحمل أيَّ مؤشّرٍ على حصول هذا الحدث..**»، هو مطلق المؤشرات التاريخيّة، فأعتقد أن في هذه الدعوى افتئاتٌ على التاريخ وما حمله، وذلك لأن وفرة من المعطيات التاريخية تفيد خلاف ما يدّعيه الكاتب، وتدلُّ بشكلٍ أو بآخرَ على حصول ذلك التنصيب السياسي، والتي منها:

1) عدم بيعة الإمام عليٍّ عليه السلام للسلطة الجديدة (إلى حين وفاة الزهراء عليها السلام).
2) موقفه الصريح بعدم شرعية تلك السلطة.
3) بيانه الدائم أنه هو صاحب الحق والشرعية السياسية.
4) استعداده لتصحيح الوضع المستجد بالفعل الميداني (وإن لم يحصل هذا الأمر لعدم توفر عناصر القوة لديه حينها).
5) استشهاداته المتكررة بواقعة الغدير، وما حصل فيها من تنصيبٍ سياسيٍّ له (وهو ما سوف نتحدث فيه لاحقاً).

ثالثاً: يدّعي الكاتب أن حدث التنصيب السياسي للإمام عليٍّ عليه السلام (حديث الغدير) قد احتجب عن المحاجات السياسية، التي أعقبت وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ وهنا، لا بُدّ من أن نذكر -في مقام الجواب على هذه الدعوى- جملةً من المقدمات التي تساعد على فهم السياق التاريخي والسياسي (والتدويني)، الذي صدرت في خضمّه تلك المحاجات، ووعي مجمل المناخ العام الذي سيطر على تلك الأوضاع حينها، حيث سوف نجمل المطلب في النقاط التالية:



1) ليس كل ما صدر من محاجّاتٍ في حديث الغدير قد وصل إلينا بالضرورة، إذ قد تكون قد حصلت محاجّاتٌ أكثر مما وصل إلينا، ومع ذلك لم تصل لأسبابٍ عديدةٍ. فكل ما يمكن أن نقوله في هذا المورد، هو أنّنا لم نجد أكثر مما وجدنا، أو لم يصل أكثر مما وصل إلينا، ولا نستطيع القول أنه لم يصدر من المحاجّات إلاّ ما وصل، إذ قد تكون حصلت محاجاتٌ أكثر بحديث الغدير، ومع ذلك لم تصل إلينا لسببٍ أو آخر.

2) هل نستطيع أن نبحث في هذه القضية بمعزلٍ عن الظروف السياسيّة والتاريخيّة التي كانت سائدةً يومها؟ فهل كان النص السياسي للمعارضة السياسية متاحاً للتداول والتدوين والرأي العام حينها، أم كان هناك حَظرٌ صارمٌ على هذا النص، ومَنعٌ من تدواله، وشدّةٌ مبالغٌ فيها على من كان يخالف الخطاب السياسي-الديني للسلطة الرسمية آنذاك؟

ألم تُقْدم السلطة على اعتماد سياساتٍ معرفيّةٍ-دينيّةٍ، سعت من خلالها إلى إلغاء جميع النصوص الدينيّة التي تمسّ شرعيّتها، أو تدعم شرعيّة الخصم، ومعاقبة من يخالف تلك السياسات، أو يتجرأ على البوح بأحاديثَ لا توافق عليها، أو ترى فيها خطراً على مشروعيتها السياسية أو الدينية؟

كيف يفهم الكاتب المنع من تدوين السنة النبوية، والمبادرة إلى جمع أحاديث رسول الله ﷺ وإحراقها، وإلى منع إفشاء تلك الأحاديث، وحبس بعض الصحابة في المدينة (وسجنهم) لأنهم كانوا في وارد التحديث بتلك الأحاديث، والدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم دون أحاديث النبي ﷺ، بل ومسعى قريش إلى المنع من تدوين تلك الأحاديث حتى في حياة النبي ﷺ، وقبل وفاته[1]؟

ألا يُفهم من ذلك أن تشديد السلطة سوف يتجه بشكلٍ أساسٍ إلى تلك الأحاديث التي تفيض بدلالتها السياسيّة، وتدعم المشروعيّة السياسيّة للخصم، وخصوصاً نصّ الغدير، أو ما يشابهه من أحاديث؟ وهل كانت السلطة لتقبل

(1) مرتضى العسكري، معالم المدرستين، بيروت، مؤسسة النعمان، 1990م، ج1، ص: 254.



أن يتم التداول بأحاديث تصيب بالضرر مشروعيتها السياسية، وخصوصاً عندما تكون بمستوى حديث الغدير ودلالته؟

وعليه، لا نستطيع أن نفهم قلة الموارد التي أمكن لها أن تخترق ذلك الحظر الديني-السياسي الذي مورس من قبل السلطة الرسمية آنذاك، بمعزل عن تلك السياقات التاريخية والسياسية التي كانت قائمةً، والتي أثّرت بشكلٍ كبيرٍ على مجمل ما يرتبط بالنص السياسي (الديني) للمعارضة، وتدوينه، ونقله، والتحديث به، وخصوصاً ما كان يتصل منه بنص الغدير، والمحاجّات التي اعتمدته لاحقاً، وتدوينها.

وهذا يعني أن مجرد وصول بعضٍ من تلك المحاجات التي حصلت -على الرغم من الحظر على الحديث الذي دام لعقودٍ متطاولةٍ من الزمن، بل لما يربو على القرن من السنين-، فهو مما يمكن أن يترتّب عليه دلالةٌ أكبرُ سياسيّةٌ ودينيّةٌ، بالمقارنة مع عدم وجود ذلك الحظر على الحديث ونقله وتدوينه.

3) مع كل ما تقدّم يمكن القول، إنّ الإمام علياً عليه السلام قد احتج بحديث الغدير في مواردَ عديدةٍ، وقد وصلت إلينا جملةٌ من تلك الموارد، التي حصل الاحتجاج فيها بذاك الحديث، والتي منها:

1- احتجاجه على قريش والمهاجرين والأنصار بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، لما امتنع عن البيعة لأبي بكر، فقال في معرض بيانه رفض تلك البيعة: «**يا معشر المسلمين والمهاجرين والأنصار، أُنشدكم الله، أسمعتم رسول الله يقول يوم غدير خمٍّ كذا وكذا..**»[1].

2- في يوم الشورى، إذ إنه «**لما رأى أمير المؤمنين ما همَّ به القوم من البيعة لعثمان، قام فيهم، ليتخذ عليهم الحجة، فقال عليه السلام لهم: اسمعوا مني كلامي، فإن يكُ ما أقول حقّاً فاقبلوا، وإن يكُ باطلاً فأنكروا. ثم قال لهم: أنشدكم بالله الذي يعلم صدقكم إن صدقتم، ويعلم كذبكم إن كذبتم.. هل فيكم أحد نصبه**

(1) كتاب سليم بن قيس، م.س، ص: 153.

رسول الله يوم غدير خمٍّ بأمر الله تعالى، فقال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، غيري؟ قالوا: لا..»[1].

3- في خلافة عثمان، عندما كان ما يربو على المائتي رجلٍ في مسجد رسول الله ﷺ، فقال لهم إن الله تعالى قد أمر نبيّه أن يعلم الناس «**.. ولاة أمرهم، وأن يفسّر لهم من الولاية ما فسّر لهم من صلاتهم وزكاتهم وحجّهم، وينصبني للناس بعد غدير خمٍّ، ثم خطب وقال:... قم يا عليُّ، فقمت، فقال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه..»**[2].

4- في أيام خلافته في الرحبة (يبدو أنها مكانٌ واسعٌ في مسجد الكوفة أو أمامه) حيث قال الإمام عليٌّ عليه السلام : «**.. من سمع النبي ﷺ يوم غدير خمٍّ ما قال، إلا قام، ولا يقوم إلا من سمع رسول الله ﷺ يقول. فقام بضعة عشر رجلاً... فقالوا نشهد أنا سمعنا رسول الله يقول: ألا إن الله عز وجل وليِّي، وأنا ولي المؤمنين، ألا من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وأحِبَّ من أحبه، وأبْغِض من أبغضه..»**[3].

5- في يوم الجمل، عندما «**بعث إلى طلحة بن عبيد الله أن الْقَنِي، فأتاه طلحة، فقال: أنشدتك الله، هل سمعت رسول الله ﷺ يقول: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه؟ قال: نعم. قال: فلِمَ تقاتلني؟..»**[4].

6- في أيام خلافته، عندما أتاهَ رَكْبٌ فقالوا: «**السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، قال من القوم؟ قالوا: مواليك يا أمير المؤمنين، قال:... من أين وأنتم قوم عُربٌ؟ قالوا: سمعنا رسول الله يقول يوم غدير خمٍّ، وهو آخذٌ بعضدك: أيها الناس، ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلنا بلى يا رسول الله. فقال: إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وعليٌّ مولى من كنت مولاه،**

---

(1) الأميني، الغدير، ج1، م.س، صص 159-163.

(2) الأميني، م.ن، صص 163-165.

(3) م. ن، ص: 167.

(4) م. ن، ص: 186.

اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فقال: أنتم تقولون ذلك؟ قالوا: نعم. قال: وتشهدون عليه؟ قالوا: نعم. قال صدقتم..»[1].

7- في يوم صفين، في عسكره وجمع الناس، حيث صعد المنبر، وقال: «**إن رسول الله نصبني بغدير خمّ**«، **وقال: «أيها الناس، إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصرْ من نصره، واخذلْ من خذله»**[2].

ومما لا بُدّ من الإلفات إليه هنا، هو أنّه قد اكتفينا بما احتج به الإمام عليٌّ عليه السلام نفسه بحديث الغدير، وإلا فإن الاحتجاج بهذا الحديث لم يقتصر على الإمام عليٍّ عليه السلام، وإنّما نجد أن أهل البيت عليهم السلام قد احتجوا أيضاً بهذا الحديث، فلقد احتجت به السيدة الزهراء عليها السلام، والإمام الحسن عليه السلام، والإمام الحسين عليه السلام، وقد احتج به العديد من الصحابة وغيرهم. هذا وقد جمع العلاّمة الأميني في موسوعة «**الغدير**»[3] جملةً من تلك الاحتجاجات، حيث يظهر للمتتبع أن مجمل تلك الاحتجاجات قد وقع في القرن الأول الهجري، بل في نصفه الأول[4].

وهو ما يدلّ على أن حديث الغدير كان حاضراً في الحجاج السياسي-الديني، وجدل المشروعيّة السياسيّة-الدينيّة حينها، على الرغم من مجمل الظروف والأوضاع التي أشرنا إليها، وهو -أي ذلك الحجاج- ما تم تدوينه أولاً، وما أمكن له أن يصل إلينا، وأن يسلم من حظر السلطة ثانياً، ومع ذلك فإنّ به كفايةً للاستدلال على مدى حضوره، وعدم غيابه عن ساحة الجدل السياسي والديني آنذاك.

---

(1) م.ن، صص -188 189.

(2) م. ن، 196.

(3) موسوعة الغدير في الكتاب والسنة والأدب، للعلاقة عبد الحسين الأميني، والتي طبعت في أكثر من عشرة مجلداتٍ، تحتوي على مجمل ما جاء في حديث الغدير في القرآن والسنة والأدب، حيث عرض فيها لسند الحديث ودلالته، فأثبت شهرته وتواتره في جميع القرون، ودلالته على الإمامة وخلافة النبي صلى الله عليه وآله.

(4) راجع: م. ن، صص -196 213.

4) قد يصح القول أن كثيراً من الحجاج السياسي-الديني، قد كان ذا منحًى جدليٍّ -لأسبابٍ متعدّدةٍ-، أي كان يُعمد إلى إبطال دعوى الخصم السياسي بناءً على مبانيه ومرتكزاته الفكرية. ولذلك نلاحظ أن كثيراً من الجدل السياسي الذي صدر من الإمام عليٍّ عليه السلام كان يهدف إلى إبطال حجج خصومه، وإسقاط مجمل الدعاوى التي كانوا يتمسكون بها لتبرير مشروعيّتهم السياسيّة وإمساكهم بالسلطة، حيث إن إسقاط دعوى الخصم وإبطال حجته، قد يدفع إلى إظهار الدعوى المقابلة وتقدمها في نظر الجمهور والمتلقي.

وعليه، ليس من الصحيح منهجيّاً أن يُفهم من توسع الإمام عليه السلام -وغيره- في استخدام المنهج الجدلي في حجاجه السياسي، أن واقعة الغدير لا تصلح في مقام هذا الحجاج وأدلته، بل هو من باب أن توظيف هذا المنهج في أكثرَ من حجاج وسجال، قد يكون أدعى إلى تحصيل المطلوب، وأقربَ إلى بلوغ الغاية من غيره، في ظلّ ظروفٍ وأوضاعٍ محدّدةٍ.

5) إن القبول بالتنصيب السياسي الذي حصل في غدير خمٍّ، يقوم على جملة من المرتكزات الفكرية التي يجب الاعتقاد بها، حتى يُضحي متاحاً القولُ أنّه تجب طاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والأخذ بقوله في ما أتى به من تنصيب الإمام عليٍّ عليه السلام خليفةً له، من قبيل أن ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من تكاليفَ في الشأن العام وقضية الخلافة هو من الله تعالى، لا منه، وأن الوحي (الدين) ليس مفصولاً عن الشأن العام والسياسي منه، وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندما يتكلم أو يأمر في هذا الشأن، فليس ذلك من باب الرغبة الشخصيّة وميوله العاطفيّة، وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم -بتأييدٍ وتعليمٍ من الله تعالى- ليس أقلَّ علماً من غيره في ذاك الشأن...؟؛ أما إذا اختلّ بعضٌ من هذه المرتكزات، فعندها لن يبقى لحديث الغدير من جدوًى، إذا لم يُعمل على إحكام ذلك المرتكز، ونقل النقاش إليه. والذي حصل هو أن الدعاية القرشية قد عمدت إلى هدم مجمل تلك المرتكزات الفكرية التي يقوم عليها نص الغدير، وبالتالي حتى لو قيل في

مقام الحجاج مع قريشٍ -مثلاً- أن لحديث الغدير دلالةَ تنصيبٍ سياسيٍّ للإمام عليٍّ عليه السلام كخليفةٍ للنبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ فالجواب الذي يمكن أن يُلقى حينها هو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غيرُ معنيٍّ بالشأن السياسي، أو أنه قد اختار الإمام علياً عليه السلام نتيجةَ رغبةٍ شخصيّةٍ منه، أو أنه أقلُّ علماً ودرايةً من غيره في ما يتصل بالشأن العام ومصلحة الإسلام، أو أن أوامره وتكاليفه ليست ملزِمةً ويمكن مخالفتها...

وعليه، هل سوف يكون من الحكمة بمكان أن يتم الاحتجاج بنصٍّ دينيٍّ مع قوم (قريشٍ)، لا يعتقدون بالمرتكزات الفكرية التي يقوم عليها هذا النص؟ وأيّ جدوًى سوف تترتب على هذا النوع من الحجاج مع هؤلاء؟ إلا اللّهم في بعض الموارد، التي تترتب عليها فوائدُ أخرى، لا تتصل بإقناع هؤلاء القوم بمفاد نصّ الغدير وإلزامهم به، وإنما بمقاصدَ أخرى مغايرةٍ.

6) قد يكون في التأكيد على دور النبي صلى الله عليه وآله وسلم في التنصيب السياسي للإمام عليٍّ عليه السلام، والذهاب بعيداً في هذا الموضوع، من دون كثيرِ حكمةٍ في إدارة المواجهة مع الخصوم يومها، نوعُ تهديدٍ لمكانة النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسها، أو لبعضٍ من تراثه، وما جاء به من سنته وبيانه، إذ إن قريشاً كانت قد أجمعت أمرها على استرجاع السلطة بأيِّ ثمنٍ، ومهما كانت النتائج، حتى لو أدى هذا الأمر إلى أن تلحق الأضرار بالنبوّة نفسها.

ولذلك كان المطلوب إدارة تلك المواجهة بطريقةٍ يلحظ فيها الحفاظ على تراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإرث النبوة، بل والحفاظ على الإسلام، وما تم تحقيقه من إنجازاتٍ في المشروع الديني الإسلامي. لقد رسمت قريشٌ معادلةً مفادها، أننا قد نقبل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم -بعد أن غلب على أمره- نبوته بالمعنى الديني الخاص، أي النبوة من دون السياسة، وتحديداً في ما يتصل بمستقبل السلطة والخلافة من بعده، -ولو أمكن لها أن تقصي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن السلطة لفعلت-، فيكون له الدين وتكون الدنيا لقريشٍ، أما إن حصل إصرارٌ على إقحام النبوة في مستقبل السلطة، فقد يكون هذا الأمر على حساب النبوة نفسها.

وإلا كيف نفهم كل ذلك السعي إلى المنع من تدوين سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإحراق أحاديثه، ومنع التحديث بها، وفرض الإقامة الجبرية على بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمنعهم من البوح بها، والدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم «**حسبنا كتاب الله**»، وما حصل لاحقاً من حربٍ شعواء من قبل السلطة الأموية على النص الديني، الذي يعنى بالمشروعيّة الدينيّة والسياسيّة لأهل البيت عليهم السلام، بل مجمل ما ورد بحقهم، أو أُثر عنهم؟

إن ما تقدم من بيانٍ لا يلغي ضرورة الحفاظ على ذلك النص الديني -بما فيه حديث الغدير- والبوح به، وإنما يتطلب إدارة صناعة الوعي الديني والروائي وتدوينه، بطريقةٍ حكيمةٍ وهادفةٍ، تؤدي إلى مقاصدها، من دون أن تُصاب النبوة في إرثها -ما أمكن ذلك- بضررٍ لا يعوّض؛ وهو ما قد يكون قد ترك أثره في مجمل ما يتصل بحديث الغدير -وغيره من النصوص- ونقله، أو توظيفه في حجاجٍ سياسيٍّ أو آخرَ؛ هذا بمعزل عن مجمل الحظر السياسي للسلطة الرسمية على النص السياسي للمعارضة، وخصوصاً ما كان منها قويَّ الدلالة، خطيرَ الأثر، كنص الغدير.

رابعاً: يقول الكاتب أنّ نصّ الغدير السياسيّ قد غاب عن المحاجات التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ليستنتج من ذلك عدم الدلالة السياسيّة لذلك النص؛ لكنّه في المقابل لا يلحظ غياب نص الغدير الديني، ليستنتج منه عدم الدلالة الدينيّة وحصريتها.

أي كيف صحّ له أن يستدلّ في موضعٍ -مع أنّ مقدماتِ الاستدلال غيرُ صحيحة- ولم يصحّ له أن يستدلّ في موضعٍ آخر -مع أنّ مقدماتِ الاستدلال صحيحةٌ-؟ فهل يمكن أن يكون الغياب التاريخيّ للتداول النصيّ ذا دلالةٍ في موردٍ، ولا يكون كذلك في موردٍ آخر؟ وكيف يمكن لبحثٍ موضوعيٍّ أن يبني على مقدماتٍ خاطئةٍ نتائجَ غيرَ صحيحةٍ، ولا يبني على مقدماتٍ صحيحةٍ نتائجَ صائبةً مع أنّ سياق الاستدلال واحدٌ في كليهما؟

إذا كان الغياب التاريخيّ للحجاج أمراً ذَا دلالةٍ، كان الأحرى بالكاتب أن يُحكِم بحثه التاريخيّ، وأن يبتعد عن الاستنسابيّة فيه، وأن يكون وفيّاً -بالحد الأدنى- لمنهجه الذي نظّر له مليّاً، ليستوثق من جميع المقدمات ذات الصلة، ولا يقصي أيّاً من فرضيّات البحث، وعندها يمكن له أن يمارس استدلالاته التي قد تفضي إلى نتيجةٍ أو أخرى.

أمّا هذا الإيغال بالاستنسابيّة في الاستدلال والاستنتاج، وتخيرُّ الفرضيّات، فهو يشي بوظيفةٍ أخرى للبحث، تجعله أقرب إلى التعبير عن المعتقد الفكريّ، والمتخيّل الشخصيّ، والدعاية ذات البعد الإيديولوجيّ، منه إلى البحث العلمي الرصين، والموضوعيّ، الذي يترك للدليل أن يختار نتيجته، وليس للنتائج المحسومة سلفاً أن تختار أدلتها وفرضيّاتها.

12 - الأنصار وخلافة النبيﷺ: من الموارد التي أراد الكاتب أن يستفيد منها للقول بعدم الدلالة السياسيّة لحديث الغدير، موقف الأنصار في قضية الخلافة، حيث يعتمد الكاتب على البعد العاطفي والوجداني في تحليله لهذه المواقف، إذ إنّه وفي ظل إنكاره لتلك الدلالة السياسية، يقول: «.. **إن إعلان النبي عليّاً حاكماً من بعده يفرض امتناع حصول أيِّ بحثٍ في من يخلف النبي، هذا في ما نجد أن ممثلي الأنصار الذين تجمعهم بعليٍّ علاقةُ محبةٍ ومودةٍ، كانوا أول المبادرين في السقيفة إلى البحث في تعيين من يخلف النبي..**»[1].

ويقول: «**كيف يُعيَّن عليٌّ حاكماً من النبي ويسارع الأنصار المعروفون بحبهم ودهم لعليٍّ إلى البيعة لأحد زعمائهم. بل كيف يقولون لعليٍّ حين طالبهم بسحب بيعتهم لأبي بكر، أنّه لم يعد بإمكانهم سحب بيعتهم له، على الرغم من أن هذه البيعة غيرُ مشروعةٍ بحكم مخالفتها لمقتضي تولية عليٍّ حاكماً وإماماً بعد النبي**»[2].

---

(1) وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص: 123.

(2) م.ن، ص: 124.

في مقام نقد هذا التحليل، والاستنتاج الذي ترتب عليه، لا بُدَّ من القول أنّه كان ليصدق، لو لم تكن هناك فرضيّةٌ أخرى تفسّر ما أقدم عليه الأنصار في موضوع الخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأما إن كانت هناك فرضيّةٌ أخرى مدعومةٌ بالأدلة والشواهد، فلا يمكن عندها الذهاب إلى ذاك الاستنتاج الذي توصل إليه الكاتب.

وهنا سوف نقسم المبحث إلى قسمين، نعمد في قسمه الأول إلى مناقشة مقاربة الكاتب، ونعمد في قسمه الثاني إلى بيان الفرضية الأخرى، التي تفسّر موقف الأنصار وسلوكهم يوم السقيفة وبعدها.

في القسم الأول نشير إلى الملاحظات التالية:

أولاً: ليس من الصحيح اختزال التحليل التاريخي في البعد العاطفي، وإنّما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار مختلف الأبعاد الاجتماعية والسياسية وغيرها.

ثانياً: يبدو التهافت واضحاً في كلام الكاتب، إذ إنّه مرةً يقول: «**لا يُعقل أن يتصرّف الجميع مع ولاية العهد المفترضة كأنّها نسيٌ منسيٌّ، حتى من قبل الذين كانت تجمعهم بعليٍّ علاقةُ مودةٍ ومحبةٍ، مثل أنصار المدينة** «[1]؛ **ما يوهم القارئ أنّ موقف الأنصار، جميعهم، قد كان على النحو الذي ذكره، ومرةً أخرى يقول عن بيعة أبي بكرٍ أنّها:**» تعرضت لنكوصٍ بعد رفض الكثير من الأنصار هذه البيعة ومطالبتهم بالبيعة لعليٍّ»[2].

وهنا أريد فقط أن أطرح هذا السؤال: هل يستوي الاستنتاج في ما لو قلنا أنّ الأنصار تصرّفوا مع ولاية العهد للإمام عليٍّ عليه السلام كأنّها نسيٌ منسيٌّ، ولو قلنا في المقابل أنّ الكثير من الأنصار قد طالب بالبيعة لعليّ عليه السلام، ورفض بيعة غيره؟ وأترك الجواب للقارئ!!



(1) الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص: 123.

(2) م.ن، ص: 144.

ثالثاً: إن ذاك الاستنتاج قد يصح في ما لو تغلبت النظرة الظُّهرانية إلى التاريخ، وماحصل فيه من أحداثٍ، أما إن اعتمدنا النظرة العلمية في بحث التاريخ، وتبيّن فرضياته وأدلتها، عندها قد لا يكون عزيزاً الذهاب إلى استنتاجٍ مختلفٍ، مبنيٍّ على تحليلٍ مغايرٍ.

رابعاً: لقد كان من المطلوب منهجيّاً من الكاتب عدم إهمال بقيّة الفرضيّات التاريخيّة، وأن يستوعبها بحثه، وأن يستقصي جميع أدلتها والشواهد عليها، عندها يمكن له ترجيح فرضيّةٍ على أخرى.

خامساً: كان يمكن للكاتب أن يكون أكثر عمقاً في بحثه، وأن يستفيد من العديد من المصادر والمراجع ذات الصلة[1]، ومن البحوث التاريخية التي تناولت هذا الموضوع، حتى يتجنب الإسقاط التاريخي، والاستنتاجات الخاطئة.

سادساً: توجد بعض الملاحظات في المضمون، من قبيل أنّ الأنصار يومها لم يكونوا فريقاً واحداً، بخلاف ما يُفهم من مقاربة الكاتب، وهم لم يبايعوا أحد زعمائهم -كما توهم عبارة الكاتب[2]-، وإن طُرح هذا الأمر بقوّةٍ في السقيفة، لكن لم تحصل بيعةٌ فعليةٌ لأحد زعمائهم؛ وأيضاً القول بأن الأنصار هم أول المبادرين إلى البحث في من يخلف النبيﷺ؛ يفتقد إلى التدقيق التاريخي، إذ إن مجمل المكونات السياسيّة، وتحديداً الحزب القرشي، كانت تمارس يومها حالةً من الاستنفار السياسي وغيره، للبحث في مجمل تلك المسائل التي ترتبط بأيٍّ نشاطٍ سياسيٍّ ذي علاقة بالخلافة ومستقبل السلطة.

(1) راجع: جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظمﷺ، قم، دار الحديثق للطباعة والنشر، 1426هـ.ق، ط1، ج33، صص: 293-340؛ جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة الإمام عليعليه السلام، قم، ولاء المنتظر، 1430هـ.ق، ط1، صص: 50-110؛ أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول اللهﷺ، م.س، صص: 515-543.

(2) بل هو قد صّرح بذلك عندما قال: «تجد أنّ الأنصار سارعوا إلى بيعة سعد بن عبادة» (م.ن، ص: 152).

والدليل على ذلك هو ما حصل في السقيفة ومجرياتها، وأن مجمل تلك المكوّنات وقادتها قد ترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم مسجًّى في بيته، وذهب يبحث عن موقعه في السلطة ونصيبه منها، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يدفن بعد في ثرى مثواه.

وإن حاول البعض أن يبرر هذا الأمر بخطورة الموقف وحساسية السلطة، فالجواب هو أنّه إذا لم تكن الخلافة تحتمل سويعاتٍ قليلةً حتى يُدفن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فكيف يصحّ القول أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم -والوحي من خلفه -لم يحسم أمر الخلافة في حياته على الرغم من أن الخطورة هي نفسها، وأنه قد تأخر حسم الموقف منها إلى ما بعد وفاته، في حين أنّ خلفاء آخرين لم يؤخروا حسم موقفهم منها إلى ما بعد وفاتهم.

أي إنّه إذا كانت مصلحة الأمة تقتضي حسم الموقف من الخلافة قبل دفن النبي صلى الله عليه وآله وسلم -وهي مسألة سويعاتٍ-، فمن باب أولى أن تقتضي هذه المصلحة حسم الموقف منها قبلَ وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وخصوصاً أنّ هذا الأمر كاد يؤدي إلى انفجار التجربة الإسلاميّة من داخلها، ومداولات السقيفة وغيرها خيرُ شاهدٍ على ما نقول.

لكن ما أعتقده هو أنّه قد كان هناك سباقٌ محمومٌ على السلطة، وأن مجمل مكوّنات (أحزاب) الاجتماع الإسلامي يومها قد اشترك في ذاك السباق، وهو يريد أن يصل قبل غيره إليها[1]، وتركوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم مسجًّى في داره، وقد انشغل فيه وفي تجهيزه أهل بيته وبنو هاشم، وخُلَّص أصحابه، وفي هذا الموقف العديد من الدلالات التي يجب ألّا تغيب عن ذهن الباحث.

إن من يدقّق في بعض ما دوّن في كتب التاريخ والسيرة وغيره، يستطيع أن يلتقط العديد من الإشارات والشواهد -بل والأدلّة- على أن المجريات السياسيّة يومها، لم تكن تجري بتلك العفوية والطُّهرانية، التي يحاول البعض أن يصوّر

(1) «... خشينا إن فارقنا القوم (الأنصار)، ولم تكن بيعة، أن يبايعوا رجلًا منهم بعدنا...» (صحيح البخاري، م.س، ص: 28).



الأمور من خلالها، بدرجةٍ تقترب في العديد من الأحيان من شيءٍ من التبسيطيّة التاريخيّة -ولا أقول السذاجة البحثيّة-، التي تعاني نوعاً من الانفصام عن معطيات التاريخ والاجتماع، بل والدّين في العديد من نصوصه، ومصادره.

أمّا في القسم الثاني، فلا بُدّ من ذكر الأمور التالية:

أولاً: في الظروف التي اجتمع الأنصار في سياقها في السقيفة، حيث يمكن القول أن وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد كانت لحظةً استثنائيّةً، وحدثاً مفصليّاً وكبيراً في الاجتماع الإسلامي يومها. هو حدثٌ أثار العديد من التساؤلات والمخاوف، بل والقلق الوجودي -لدى البعض- على المستقبل، وما يمكن أن يحمله من تداعياتٍ، ويأتي به من نتائجَ تتعلق بالوجود، والمصير، والدور، والمصالح وغير ذلك، وهو ما يؤدي -وأدّى حينها- إلى أن يلتف كلُّ مكوِّنٍ اجتماعيٍّ-سياسيٍّ على ذاته، ويجتمع حول نفسه، بحثاً عن الخيارات والإجاباتِ التي يمكن أن تستجيب لمخاوفه وقلقه، بل أيضاً لمصالحه وتطلّعاته.

لقد اجتمع الأنصار في سقيفتهم، لأنهم كانوا في لحظةِ قلقٍ مصيريٍّ، وفي ظل أوضاعٍ مستجِدَّةٍ، ولحظةٍ تاريخيّةٍ حاسمةٍ، استدعت منهم الاجتماع للبحث في مستقبلهم ودورهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وخصوصاً أن مجمل المعطيات التي بدأت تظهر من ما قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، تشير إلى أن الحزب القرشي قد أخذ قراره بالوصول إلى السلطة -مهما كانت النتائج- وأنه قد أعدّ العدّة لذلك -بما في ذلك على المستوى القتالي واحتمالات المواجهة العسكريّة[1]-؛ وأن قراراً واضحاً قد بدأ العمل عليه لإقصاء الخلافة عن بني هاشم والإمام عليٍّ عليه السلام تحديداً، وأن قريشاً -من خلف الأحداث- قد أخذت تستعيد دورها، وتتحضر لاستعادة السلطة التي فقدتها، وهو ما يثير العديد من المخاوف والتساؤلات حول المستقبل، خصوصاً أنه قد كان للأنصار دورٌ أساسيٌّ في نصرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهزيمة قريش، وما

(1) محمّد جرير الطبري، تاريخ الطبري، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ج2، ص: 459.

خلّفته الحروب معها من قتلى فيها، ودواعٍ للثأر لديها، وجراحٍ نفسيّةٍ، وعداواتٍ، كانت الأنصار تخشى من مفاعيلها في يوم من الأيام.

في تلك اللحظة المصيرية والظروف المأزومة على أكثر من مستوًى، اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، لاعتماد خياراتٍ يمكن أن تكون مصدر تسكينٍ لقلقهم، وتهدئةٍ لمخاوفهم، وضمانٍ لهم مما يمكن أن يحمله المستقبل، حيث كانت السلطة (الخلافة) يومها من أهمّ الأسباب التي يمكن الركون إليها في هذا السياق.

ثانياً: في هدف اجتماع السقيفة وأُفقه أي هل كان الهدف من اجتماع السقيفة هو مجرد البحث عن خياراتٍ وإجراءاتٍ تستجيب لتلك التساؤلات، وذاك القلق، في تلك الظروف الحساسة والمصيرية؟ أم إنّ ذاك الاجتماع كان يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك، أي أنّ أُفقه كان يرقى إلى إمكانيّة وصول أحد زعماء الأنصار ووجوههم إلى سدّة الخلافة، وأعلى هرم السلطة؟

ربما قد يساعد على هذا الأمر البحث في كيفية حصول هذا الاجتماع من الأنصار، أنّه حصل نتيجة تدبيرٍ استثنائيٍّ منهم، أم أنّه حصل في إطار عيادة زعيم الخزرج يومها سعد بن بن عبادة؟ لكن أيّاً تكن الكيفية تلك، فمن الواضح أنّ هذا الاجتماع قد حصل، وأنّه حصل في ظل تلك الظروف التي تحدثنا فيها، وأنه اجتماعٌ كان يُعنى بمستقبل الأنصار، وموقفهم، ومصيرهم على ضوء مستقبل السلطة والخلافة في الاجتماع الإسلامي، وأن الفيصل في تقديم الإجابات عن تلك الأسئلة، هو طبيعة المداولات التي حصلت في السقيفة، ومجمل القرائن ذات الصلة.

في مقام الجواب عن السؤال حول مدى اجتماع السقيفة والهدف منه، قد يصحّ القول أن المستوى الذي يمكن أن يدّعى الجزم به، هو البحث عن خياراتٍ وإجاباتٍ تستجيب لذاك القلق على المصير، في ظل تلك الظروف والأوضاع المستجدّة، بل ربما يدّعى أنه كان هناك أيضاً بحثٌ عن الدور والمصالح على ضوء مستقبل السلطة، وما يمكن أن تؤول إليه في غدها.

أما القول بأنّ الأنصار قد تطلعوا إلى الوصول إلى الخلافة، فلربما يعضد هذا الاحتمال أنهم قد كان لهم دورٌ أساسيٌّ في وصول (التجربة الإسلاميّة) في حياةالنبي ﷺ إلى ما وصلت إليه من نجاحٍ وتمكُّنٍ، وأن مركز الدعوة والدولة قد أضحى في ديارهم ومدينتهم، وهم أصحاب الثقل فيها، وأيضاً بعض المداولات التي حصلت في السقيفة من قبل بعض وجوههم، والتي قد يستفاد منها أنه قد كان هناك -في إطارٍ ما- تطلّعٌ لدى بعضهم إلى رئاسة الدولة الإسلامية وخلافة النبي ﷺ.

لكن قد يُناقش هذا الاحتمال بأن الثقافة العامة، والسياسية منها، ما كانت لترجّح أن يتولى هذا الأمر من كان أبعد عن النبي ﷺ نسباً ومنبتاً، وأنّ الصراع قد كان بشكلٍ أساسيٍّ بين الحزب الهاشمي والحزب القرشي، أنَّ الأنصار كانوا يعانون يومها من انقسامات متعددة بينهم، أوهنت موقفهم، وحولتهم إلى أكثرَ من فريقٍ، أمكن استمالة بعضه من قبل الحزب القرشي، الذي نجح حينها في استقطابِ زعيم الأوس، وبعض وجوه الخزرج[1].

أمّا تلك السّجالات التي حصلت في السّقيفة، فقد يُقال أنها تعبرّ عن تطلّعٍ ما من قِبَل بعض زعمائهم أو وجوههم، في إطار تلك الظروف التي استجدت، والتي قادت إلى مباشرة ذلك التفاوض مع الحزب القرشي للوصول إلى السلطة (الخلافة) أو المشاركة فيها بتكافؤٍ وندّيّةٍ، لكن هذا التطلّع قد لا يعكس موقف جميع الأنصار ومكوّناتهم، أو القناعة المبدئيّة لبعض جماعاتهم وأشخاصهم.

وما ينبغي التأكيد عليه، هو أنّ الذي خيّم على موقف الأنصار عامّةً، هو الانقسام بين مكوناتهم، والتردّد أو الضّعف في حسم الخيارات لديهم، وهو ما أدّى إلى أن ينضم البعض منهم إلى السلطة الجديدة، في حين انسحب البعض منهم من ساحة الاجتماع السّياسي حينها، في حين أنّ بعضًا منهم قد انحاز إلى الإمام عليٍّ عليه السلام، ونادى بالبيعة له. لكنّ التقدير العام هو أنّهم لم يديروا

(1) م.ن، ص: 458.

الأزمة بشكلٍ ناجحٍ، فلا هم وقفوا في مجملهم بشكلٍ مبدئيٍّ وحازمٍ مع الإمام عليٍّ عليه السلام وأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الأزمة[1]، ولا هم استطاعوا أن يشاركوا في السلطة بالشكل الذي أرادوا، حيث ساعد انقسامهم وتردّدهم، وسوء إدارتهم للأزمة، في وصول الأمور إلى ما وصلت إليه، حيث كانت النتيجة أنه بعد عقودٍ قليلةٍ من الزمن، وصل الحزب الأموي إلى السلطة، وحصل ذلك الهجوم على المدينة بعد شهادة الإمام الحسين عليه السلام وما جرى عليه في كربلاء، في زمن يزيد بن معاوية، حيث استُبيحت بمالها، وأعراضها، ودماء أهلها من قِبل المهاجمين، حتّى ليصحّ القول أنّ مخاوف بعض الأنصار وهواجسه في السقيفة[2] قد تحققت، ولو بعد حينٍ من الزمن.

ثالثًا: كيف تطورت الأمور في السقيفة إلى ما آلت إليه، حيث كانت النتيجة في صالح الحزب القرشي بالكامل، ولم تكن محل قبول من قِبَل فريق من الأنصار، وأحد أهم رؤوسائهم سعد بن عبادة، وهو زعيم الخزرج في حينها؟

قد يصح القول أنّ تطور الأمور إلى ما وصلت إليه، قد كان في جانبٍ منه عن نوعٍ من التدبير المسبَق، وأنّ جانبًا آخرَ قد كان نتيجة طبيعة المواقف والأحداث وتطورها الدراماتيكي، حيث يمكن أن نشير إلى جملةٍ من الأسباب والعوامل التي أدّت إلى أن تؤول السلطة كاملةً إلى الحزب القرشي، وأن تحصل البيعة لأبي بكرٍ في السقيفة، من دون أن يتحقق أيٌّ من مطالب الأنصار (فريق منهم)، وطروحاتهم التي تقدموا بها في ذلك الاجتماع، وهي (أي تلك الأسباب والعوامل) ما يلي:

1- الانقسامات التي كانت قائمةً بين الأنصار أنفسهم، إذ إنّه في الوقت الذي كان زعيم الخزرج سعد بن عبادة يدير التفاوض مع الحزب القرشي، فقد كان زعيم

(1) يلفت النظر إلى ما نقله أبو الفرج الأصفهاني في كتابه (مقاتل الطالبيين) عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام من دعائه على الأنصار، حيث قال بحقهم: «فوالله ما وفوا له (رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم)، حتى خرج من بين أظهرهم... اللهم فاشدد وطأتك على الأنصار» (النجف الأشرف منشورات المكتبة الحيدرية، 1965م، ط2، ص149).

(2) «...نخاف أن يليه أقوام قتَلنا آباءهم وإخوتهم» (ابن جعفر، فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، ط2، ج7، ص21)



الأوس أسيد بن حضير، وأحد أهم وجوه الخزرج، بشير بن سعد؛ يقفان إلى جانب الحزب القرشي، ويدعمان خطته، ويعملان بقوةٍ على إنجاح مشروعه، حيث قد لا يكون مستبعداً أبداً أن يكون قد عُمل على الاستفادة من تلك الانقسامات البينية داخل الأنصار أنفسهم [أوس/ خزرج؛ سعد بن عبادة/ بشير بن سعد (من وجوه الخزرج)] من أجل استمالة بعض وجوه الأنصار وزعمائهم لصالح الحزب القرشي، وإنجاح مشروعه، بالانقلاب على الشرعية الدينية والسياسية، التي تبلورت في غدير خم.

2- الركون إلى الوعود بالمشاركة في السلطة، إذ إن الصيغة التي تم طرحها من قِبَل الحزب القرشي في السقيفة، هي صيغة تتضمن نوعاً من أنواع المشاركة في السلطة من قِبَل الأنصار (نحن الأمراء، وأنتم الوزراء)، بحيث تكون الخلافة للحزب القرشي، وتكون الوزارة لأولئك الفرقاء من الأنصار وزعمائهم ووجوههم. والذي أعتقده أن هذا الأمر قد كان سبباً أساسيّاً في دفع بعض زعماء الأنصار ووجوههم إلى الميل للمشاركة في مشروع الحزب القرشي، حيث إن تلك الصيغة التي تم طرحها علانيةً في اجتماع السقيفة من قبل الحزب القرشي (نحن الأمراء وأنتم الوزراء)، ليس مستبعداً على الإطلاق أن تكون قد طرحت مسبقاً في اجتماعاتٍ مغلقةٍ مع ذاك الفريق من الأنصار -الذي وقف بقوّةٍ مع الحزب القرشي ودعم خطته-، بهدف استمالته، وجذبه إلى المشاركة في مشروع الانقلاب على الشرعية الدينية والسياسية المتمثلة في الإمام عليٍّ عليه السلام.

3- ربما يكون قد تولدت يومها قناعةٌ ما لدى ذاك الفريق من الأنصار -أو لدى أكثرهم- أن الحزب القرشي ماضٍ في إحكام مخططه، ومصرٌّ على تنفيذ مشروعه، وأنه يمتلك من عناصر القوة، وفرص النجاح، ما يجعل منه رهاناً رابحاً في حال الاشتراك معه في مشروعه والمساهمة فيه، وهو ما يمكن أن تثبته تلك الأحداث التي حصلت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مباشرة، فضلاً عمّا تلاها بعد مدةٍ وأخرى.

إن القول بأن عامة المهاجرين[1] قد اجتمعوا حول أبي بكرٍ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمرٌ ذو دلالةٍ، إذ إنه يشي بأن العامل القرشي قد كان بمثابة المحرك الأساس لدى هذا الفريق (الحزب القرشي) في الموقف من مستقبل السلطة والخلافة. وإن حضور «**قريشٍ**» بقوّةٍ في مجمل المداولات والسجالات السياسيّة التي حصلت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يدلّ على أن العقيدة السياسية (القديمة، الجديدة) لقريشٍ، قد عادت تطرح نفسها بشكلٍ مؤثّرٍ وفاعلٍ على مسرح الأحداث وصناعتها. وهو ما يساعدنا أكثر على فهم المناخات السياسية التي كانت قائمةً، وطبيعة المواقف حينها، بما في ذلك الموقف من بني هاشم والبيت النبوي، ووصول الإمامُ عليٌّ عليه السلام إلى الخلافة.

لا شك في أن قريشاً لم تكن ترضى أن يؤول أمر السلطة والخلافة إلى بني هاشم، لأنه إن دخلت الخلافة يومها البيت النبوي (أهل البيت عليهم السلام)، فلن تخرج منه إلى غيره، ولن يتمّ تداولها عندها بين بطون قريشٍ؛ ولأنه كان يُنظر إلى الإمام عليٍّ عليه السلام من قبل ذاك الفريق باعتبار كونه الشخصيّة المفضّلة والمقدمة من قِبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو ما ترك العديد من الآثار السلبية في الموقف من الإمام عليه السلام نفسه، فضلاً عن دوره الأساس في كسر شوكة قريش، وإذلالها في العرب، وما خلفه هذا الأمر من عداوة في نفسها، زاد فيها الميل إلى الثأر لرجالها وأبنائها، الذين طحنتهم بكلكلِها الحروب المتتالية مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما كان فيها من دورٍ حاسمٍ للإمام عليٍّ عليه السلام في إنجاحها، والوصول بها إلى خواتيمها التي آلت إليها.

لقد أجمعت قريش على أنه يكفي بني هاشم شرفاً أنهم قد أخذوا النبوة، أما بقية الشرف والمكانة (الخلافة)، فقد آن أوان دورهم فيها، ونصيبهم منها.

إذاً لا بدّ من تقاسم السلطة، وبالأحرى هنا تداولها، لقد أخذ بنو هاشم النبوة، فليتركوا الخلافة (لا تجتمع النبوة والخلافة فيكم يا بني هاشم)، فإذا كان النبي

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م.س، ج1، ص: 221.

ﷺ منهم، والنبوة فيهم، فعليهم أن يدعوا الخلافة لغيرهم من قريشٍ وبطونها، تتداولها بينها.

هي العقيدة السياسية لقريشٍ -فضلاً عن العوامل والأسباب الأخرى-، قد عادت تسهم بقوّةٍ في صناعة الحدث، وهي ليست تلك العقيدة المتأتّية من الدين والوحي، أو التي تملك مشروعيتها الدينية أو السياسية، وإنما قد عُمل على إعادة استحضار تلك العقيدة، في ما يتصل بقضية انتقال السلطة بعد وفاة النبيﷺ، وأوان استحقاقها، وهو ما لا يمكن أن نستفيد منه على الإطلاق أنه لم يكن هناك تنصيبٌ سياسيٌّ في غدير خمٍّ، لأنه لا يصح منهجياً وتاريخياً الاستناد إلى عقيدة قريش السياسية وعداوتها وأحقادها، لفهم ما جاء به الدين أو ما لم يجئ به، ولا لمعرفة ما قام به النبيﷺ، أو ما لم يقم به، لأن العقيدة القرشية في السياسة وغيرها كانت على النقيض من كل ذلك، وفي طرفه المقابل؛ هذا إذا لم نقل بأن عودة تلك العقيدة القرشية للعب ذلك الدور على مسرح الحدث، قد يشكل بنفسه نوع قرينةٍ على التنصيب السياسي للإمام عليٍّ عليه السلام في غدير خمٍّ، وليس العكس، لأن ذلك يدلّ -بالمنطق العقلاني- على أن قريشاً ما زالت إلى حينها حاضرةً في عقيدتها وثقافتها، وأنّ هناك بالتالي حاجةً ماسّةً إلى إيكال أمر السلطة والخلافة إلى من يملك تلك الحصانة من قريشٍ في تلك الثقافة والعقيدة التي كانت عليها، حتى يكمل قيادة المشروع الحضاري الإسلامي وقيادة الدولة الإسلاميّة، بعيداً عن أيِّ مؤثراتٍ يمكن أن يُعمل على اجترارها من الثقافة القرشية وعقيدتها وجاهليتها، وهو ما يعني أن الوصول إلى سدّة الخلافة وأعلى هرم السلطة من قِبل ربيب النبوة ومن تربى منذ صغره في بيت النبيﷺ وعلى قيمه وخُلقه، بعيداً عن مجمل تلك المؤثرات الجاهلية التي كانت لدى قريش[1]؛ سوف يشكل الضمانة المثلى لاستمرار المشروع النبوي، بعيداً عن أيِّ مؤثراتٍ خارجيّةٍ وهجينةٍ، يمكن أن تترك أثرها على المشروع الحضاري الإسلامي في أيٍّ من أبعاده.

(1) الريشهري، ميزان الحكمة، دار الحديث، ط1، ج1، ص 143.

أما في ما يرتبط بامتلاك عناصر القوة المادية والبشرية على وجه التحديد، فلعلّه يكفي أن نلتفت إلى ما جاء في بعض المصادر التاريخية، من دخول قبيلة (أسلم) إلى المدينة من خارجها برجالها، وهم بالمئات ولربما أكثر، يتقلّدون سيوفهم، في تلك الساعات الحاسمة من أزمة الخلافة، وانتقالها، والصراع عليها، حتى قيل في مقام التعليق على ذاك المشهد، كلامٌ ذو دلالة بالغة الأهميّة، «**فلما رأيت أسلم أيقنت بالنصر**»[1]؛ وهو ما لا يحتاج إلى كثيرٍ تحليلٍ تاريخيٍّ، حتى نعلم أن اليقين بالنصر بمجرد رؤية «**أسلم**» ورجالها، لا يكون إلا عن تدبيرٍ مسبقٍ، واستعدادٍ للذهاب بهذه المواجهة إلى مداها الأبعد، وساحها الأرحب.

ولعلّه هذا ما أدركه فريق من الأنصار ومن وجوههم، مما جعله -بحسابات المصالح السياسيّة- يراهن أكثر على الحزب القرشي وإمكانية وصوله إلى السلطة، والاشتراك معه في إنجاح خطة الانقلاب على الشرعيّة الدينيّة والسياسيّة المتمثلة في أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليٍّ عليه السلام .



وهو ما قد يكون انعكس على موقف ذاك الفريق والخيارات التي اعتمدها، إذ إنه، وعلى الرغم من القول بالتنصيب السياسي والمشروعيّة السياسيّة والدينيّة المتأتية من غدير خمٍّ، قد يكون هذا الفريق وجد أن هناك درجةً أدنى احتمالاً لوصول الإمام عليٍّ عليه السلام إلى فعلية الخلافة، وإمساكه العملي بالواقع السياسي، والسيطرة عليه.

وهو ما يُرجّح أن ذاك الفريق قد اختار النأي بنفسه عن الإمام عليٍّ عليه السلام ونصرته، حتى لا يُضحي في مواجهة السلطة الجديدة (الحزب القرشي)، في حال نجحت في الوصول إلى الخلافة، وما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من ارتداداتٍ عقابيةٍ، ربما آثروا السلامة بأنفسهم فيها. وما حصل لاحقاً مع زعيم الخزرج سعد بن عبادة، ومقتله غيلة بعد سنواتٍ قليلةٍ من حادثة السقيفة، حتى قيل أن الجن قد قتلته، قد يكون إشارةً دالّةً على ما نقول.

(1) أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله، م.س، صص 522-524.

4- من العوامل الأساسيّة التي ساعدت على تطور الأمور في السقيفة إلى ما آلت إليه؛ غياب البيت النبوي وبني هاشم، وخصوصاً الإمام عليٍّ عليه السلام عنها، وعن السجالات التي دارت فيها، بسبب انشغاله بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وتجهيزه ودفنه، ما أوجد فرصةً للحزب القرشي لكي يستغلّ هذا الغياب من أجل أن يُحكِم أمره، من دون أن يكون هناك تواجدٌ لأيٍّ من الشخصيّات الأساسيّة من بني هاشم، حتى لا يتمّ إفشال ذلك المخطط، الذي أريد من خلاله تحويل اجتماع السقيفة إلى فرصةٍ لإنجاز بيعةٍ كيفما اتفق، وبمن حضر، بيعةٍ يُستند إليها في ادعاء مشروعيةٍ ما، في قبال مشروعية التنصيب السياسي للإمام عليٍّ عليه السلام في غدير خمٍّ، لكن على أن يُصار لاحقاً، وبشكلٍ سريعٍ وحاسمٍ، إلى إعلانها، وترتيب مفاعيلها السياسيّة.

لقد كان المراد اقتناص الفرصة، وتغييب بني هاشم عن السقيفة، لأنه لو حضرت الشخصيات ذات الثقل منهم، وخصوصاً -الإمامَ علياً عليه السلام-، لما أمكن لدعاوى الحزب القرشي ومبرراته السياسية أن تمرّ دون أن تلقى تلك الردود والإجابات التي تسقط مفاعيلها، وتظهر وهنها، وتؤدي إلى إخفاق مسعى الحزب القرشي في الحصول على تلك البيعة التي أرادها.

لقد ضعف الأنصار عن مواجهة منطق الحزب القرشي الذي استخدمه في السقيفة، لكن هذا المنطق -كما تبيّن لاحقاً- هو نفسه المنطق الذي دعم حجّة الإمام عليٍّ عليه السلام في مواجهة الحزب القرشي نفسه[1]. وهو المنطق الذي جعل العديد من الفرقاء (أو الشخصيّات) لاحقاً يقرّ بقوته، وقدرته على إسقاط المبررات السياسية وغير السياسية التي استخدمها الحزب القرشي للوصول إلى السلطة.

ولذلك كان المطلوب تجنّب هذه المواجهة في المشروعيّة السياسيّة مع البيت النبوي قبل حصول البيعة، أما بعدها، فيكون الأمر قد أُحكم، وتكون المفاعيل السياسية قد بدأت تأخذ مجراها في الواقع السياسي.

---

(1) يقول الإمام عليٌّ عليه السلام في هذا الموضوع: فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم   فكيف بهذا والمشيرون غيّب
وإن كنت بالقربى حججت خصيمهم   فغيرك أولى بالنبيّ وأقرب.

ولذلك لم يكن من قبيل الصدفة تغيّب بعض المكونات السياسية (الحزب القرشي) عن مراسم تجهيز النبيﷺ، وإصراره على حضور اجتماع السقيفة، -على الرغم من النصح الذي وُجّه إليه بعدم المضي إليه[1]-، وسعيه الحثيث إلى عدم ترك ذاك الاجتماع دون أن تحصل بيعةٌ كيفما اتفق، وبمن حضر، حتى من دون أن تتم مشاورة الكثير من الصحابة بل مجملهم، والعديد من المكونات الأخرى، لأنه كان من المطلوب أن تحصل تلك البيعة بعيداً عن هؤلاء، وبمعزل عنهم، حتى يتمّ التمسك بمشروعية ما يستند إليها، في قبال مشروعية التنصيب السياسي والديني للإمام عليٍّ عليه السلام.

ولذلك تفصح المصادر التاريخية عن أنه بمجرد حصول تلك البيعة، فقد سارع الحزب القرشي إلى تثبيت فعليتها في الواقع السياسي، وإلى دعمها بالعديد من عناصر القوة الفعلية، وتحويلها إلى واقعٍ عمليٍّ في لحظة تغيب بني هاشم، والبيت النبوي خصوصاً، عن المسرح السياسي وصناعة الحدث بسبب ذاك الانشغال بالنبيﷺ، وتجهيزه، ودفنه.

- تلخيص واستنتاج: يمكن أن نجمل أهم الأسباب والعوامل التي جعلت الأنصار ينحون ذلك المنحى من قضيّة الخلافة والسلطة بعد وفاة النبيﷺ،حيث يمكن القول أنّهم -في بعض فرقائهم- قد انزلقوا إلى حلبة السلطة، والمشاركة في السباق إليها، فيما انضم فريقٌ آخرُ منهم -على ما يبدو- إلى الحزب القرشي ومشروعه، لأسبابٍ وغاياتٍ عديدةٍ، منها تلك الوعود التي قدمت له، ليكون في موقع الوزارة في السلطة الجديدة.

وعليه، إذا كان السؤال عن موقع الأنصار من التنصيب السياسي للإمام عليٍّ عليه السلام -وهم الأقرب إليه-، على الرغم من حصوله (التنصيب) في غدير خمٍّ، وهو على مسافة شهرين من وفاة النبيﷺ؛ لا بدّ من القول، أنه في ظل تلك الظروف التي أشرنا إليها، من عدم الاستقرار السياسي، والخوف من المستقبل

(1) صحيح البخاري، م.س، ج8، ص:27.

وعليه، وتَحضُّر بعض المكونات السياسيّة (الحزب القرشي) للتوثب على السلطة والانقلاب على مشروعية الإمام علي عليه السلام وشرعيّته السياسيّة؛ فقد انقسم الأنصار على أنفسهم، ولم يتصرفوا كفريقٍ واحدٍ، أو كتلةٍ واحدةٍ، وإنما -بشكلٍ أساسٍ- كفريقين اثنين، حيث انحاز فريقٌ منهم إلى الحزب القرشي، بسببٍ من تلك الوعود التي قدمت له للمشاركة في السلطة (أنتم الوزراء)، ولربما لحساباته في أن الانحياز إلى الحزب القرشي قد يكون الرهان الرابح لديه في موازين القوى التي كانت قائمةً، والضغوط التي كانت تمارس من قريشٍ (التحالف القرشي) لإزاحة الأمر عن بني هاشم، وإقصاء الخلافة عن الإمام عليٍّ عليه السلام.

في ما يبدو من محاضر اجتماع السقيفة، أن فريقاً آخر قد انزلق إلى التنافس مع الحزب القرشي على السلطة ورئاستها، أو المشاركة النِدّية فيها (منا أميرٌ ومنكم أميرٌ)[1]، لكنه لم ينجح في تحقيق هدفه هذا.

---

(1) يظهر من بعض النصوص أن ما طُرح من قبل ذاك الفريق من الأنصار في سقيفة بني ساعدة حول خلافة النبي صلى الله عليه وآله، أو المشاركة المتكافئة فيها، إنما كان في قبال طرح الحزب القرشي وبوجهه، ولم يكن في قبال فعلية خلافة الإمام عليٍّ عليه السلام ومشروعيته السياسية، بل قد روي أن سعد بن عبادة رفض ما طرحه بعض وجوه الأنصار في السقيفة حول توليه الخلافة، وأنه أجاب القوم يومها: «لا نبايع لأحدٍ غيره (عليٍّ عليه السلام)».

وقد نقل عن أبي علقمة، أنه قال: «قلت لابن عبادة، وقد مال الناس إلى بيعة أبي بكرٍ: ألا تدخل فيما دخل فيه المسلمون؟، قال إليك عني، فوالله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إذا أنا مت، تضلّ الأهواء، ويرجع الناس على أعقابهم، فالحق يومئذ مع عليٍّ، وكتاب الله بيده؛ لا نبايع أحداً غيره. فقلت له: هل سمع هذا الخبر أحد غيرك من رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال أناس في قلوبهم أحقاد وضغائن. قلت: بل نازعتك نفسك أن يكون هذا الأمر لك دون الناس. فحلف أنه لم يهمّ بها (الخلافة)، ولم يردها، وأنهم لو بايعوا علياً عليه السلام، لكان أول من بايعه» (محسن الأمين،أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف، 1983م،ج7، ص: 225).

وهناك من زعم أن «سعد لم يدّع الخلافة، ولكن لما اجتمعت قريش على أبي بكر يبايعونه، قالت لهم الأنصار: أما إذا خالفتم أمر رسول الله صلى الله عليه وآله في وصيه وخليفته وابن عمه، فلستم أولى منا بهذا الأمر، فبايعوا من شئتم، ونحن معاشر الأنصار نبايع سعد بن عبادة. فلما سمع سعد ذلك قال: لا والله، لا أبيع ديني بدنياي، ولا أبدل الكفر بالإيمان، ولا أكون خصماً لله ورسوله». (علي خان المدني، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، صص325 - 334).

ونقول باقتضاب، إنه قد يكون لهذا الطرح (الفرضية) قرائن تدعمه، وقد يُناقش بمناقشات عديدة، منها ما نقله سليم بن قيس الهلالي عن قيس بن سعد بن عبادة، حيث قال: «لقد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله فاجتمعت الأنصار إلى والدي سعد، ثم قالوا: لا نبايع غير سعد» (كتاب سليم بن قيس، م.س، ص: 313)؛ لكن سوف نعرض عنها، حتى لا يطول البحث عن حدّه في هذا المورد؛ وإن كان القدر المتيقن أن الأنصار قد قصّروا

وهو ما قادنا إلى البحث في الأسباب، التي أودت باجتماع السقيفة إلى ما آل إليه من استفادة الحزب القرشي منه، وانجازه بيعةً أوّليةً (فلتةً وقى الله شرّها)، شكّلت منطلقاً له لإكمال بقية خطوات مشروعه؛ حيث يمكن القول أن من تلك الأسباب الانقسام البيني (أوس/ خزرج؛ خزرج/ خزرج)، الذي كان قائماً بين الأنصار، ونجاح الحزب القرشي في اللعب عليه، والاستفادة منه؛ وغياب بني هاشم والموالين للإمام علي عليه السلام عن ذاك الاجتماع، بسبب الانشغال بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وتجهيزه؛ وضعف حجة ذاك الفريق من الأنصار في قبال حجة الحزب القرشي، التي كانت أقرب إلى الثقافة السياسية السائدة يومها (نحن أولياؤه (محمد صلى الله عليه وآله وسلم) وعشيرته)؛ والخطاب الذي يحمل نوع تقديرٍ وتطمينٍ للأنصار، وذلك من خلال الوعود التي قُدّمت لهم لإشراكهم بالسلطة (أنتم الوزراء، لا نفتات (نستبد) دونكم بمشورةٍ، ولا تنقضي دونكم الأمور)؛ هذا فضلاً عن ضعف إدارة التفاوض مع أقطاب ذلك الحزب في السقيفة، والذي قد يكون له أسبابٌ متعدّدةٌ، منها أنهم لم يكونوا مسبوقين بمجيء وفد الحزب القرشي إلى اجتماعهم، وقد يكون منها الظرف الصحي الذي كان يمر فيه زعيم الخزرج يومها سعد بن عبادة، ما أضعفه عن القيام بدور أفضلَ في ذاك الاجتماع.

أما إنْ طُرح السؤال حول السبب في عدم تجاوب جملة زعماء الأنصار لاحقاً مع الإمام عليٍّ عليه السلام في نصرته، والالتزام بلوازم مشروعيته السياسية المتأتية من التنصيب السياسي الذي حصل في غدير خمٍّ، فيمكن القول أن مجمل الأسباب التي دفعت الأنصار إلى عدم الالتزام باللوازم السياسية لبيعة الإمام عليٍّ عليه السلام



بحقّ علي عليه السلام، وأنهم لم يقوموا بالدور المنتظر منهم تجاهه، وهم وإن كانوا يميلون إلى أهل البيت عليهم السلام والإمام علي عليه السلام، ويكنون له كل محبة واحترام؛ لكن موقفهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يرق إلى مستوى التحدّي، وخطورة المآل -لمجمل الأسباب التي ذكرنا، وهو ما جعلهم في موقع العتاب الشديد من أهل البيت عليهم السلام، وتحديداً بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاطمة الزهراء عليها السلام، حيث ذهبت في خطبة لها إلى تحميلهم -والمهاجرين- مسؤولية ما آلت إليه الأمور حينها، منبهة إلى خطورة ما هو قادم من الأيام عليهم. (الطبرسي، الاحتجاج، م.س، ج1، صص: 146-149).

في غدير خمٍّ، والذهاب عوضاً عن ذلك إلى تقديم البيعة للحزب القرشي في سقيفة بني ساعدة، هي نفسها الأسباب التي جعلتهم يقعدون عن إجابة الإمام عليٍّ عليه السلام ونصرته، بعد أن حصلت البيعة في السقيفة، وما تلاها من أحداثٍ.

يضاف إلى ذلك، أن انقلاب الموقف في السقيفة لغير صالحهم قد عزّز الانقسام بينهم وأضعف موقعهم، بل قد ألجأ أحد أبرز زعمائهم، سعد بن عبادة، إلى اتخاذ قراره بالذهاب إلى منفاه الاختياري في الشام، ربما اعتراضاً على ما حصل في سقيفتهم، أو خوفاً مما يمكن أن تحمله الأيام له، وإن لم يشفع له ذلك من ملاقاة مصيره، حيث تمّ اغتياله في منفاه بعد سنواتٍ قليلةٍ من حادثة السقيفة، في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب.

يضاف إلى تلك الأسباب، أن استجابة فريقٍ من الأنصار للإمام عليٍّ عليه السلام، ونصرتهم له في ذلك الموقف، كان من المرجّح أن يؤدي إلى أن تتطور الأمور إلى حربٍ داخليةٍ بين الأنصار أنفسهم -كما بين المهاجرين-، إذ إن فريقاً منهم، وبعض وجوههم، كان جزءاً من مشروع الحزب القرشي في الانقلاب على شرعية الإمام عليٍّ عليه السلام وخلافته.

إن محاولة الأنصار (فريقٍ منهم) الدخول إلى حلبة المنافسة على السلطة، وانتهاء هذه المحاولة بالإخفاق، قد أدّت إلى اهتزاز وضعهم، وساهمت في إضعافهم، وتعميق انقساماتهم، وإخراج بعضهم من ساحة الصراع السياسي إلى منفاه الاختياري، فيما آثر آخرون النأي بأنفسهم عن طرفي ذلك الصراع (الحزب القرشي/ الإمام عليٍّ عليه السلام وأنصاره)، واختاروا سياسة الحياد، والجلوس على التلّ، حيث قد يكون هناك من رأى منهم في هذا الصراع صراعاً بين المهاجرين أنفسهم، أو بين بني هاشم وبقية بطون قريشٍ، -وهم ليسوا لا من المهاجرين، ولا من قريشٍ-، فاختاروا أن يبقوا بمنأى عنه، وتربص مآلاته.

والذي يستفاد من جملة الشواهد التاريخية، أن الروح القبلية والعشائرية، قد عادت لتظهر بقوّةٍ على مسرح الأحداث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأن كل فريقٍ

قد عاد إلى مربعه الأول الذي كان عليه قبل الإسلام، وأن خريطة الانقسامات التي كانت في الجاهلية وقيمها قد استعادت حضورها مجدداً في الميدان، بل قد أضحت هي المحرك الأساس لمجمل الفرقاء السياسيين، والمكوّنات السياسية في قراراتها ومواقفها. وهو ما يساعدنا كثيراً على فهم طبيعة تلك المجريات التاريخيّة، والمواقف السياسيّة، من خلال منهج الواقعية السياسية في البحث والقراءة، بعيداً عن أية طُهرانيّةٍ تاريخيّةٍ، تعيق النظرة العلمية إلى تلك المرحلة من التاريخ وتحليلها، حيث يمكن أن نستنتج بناءً على ما تقدم من بيانٍ وتحليلٍ -لم نتوسع فيه كثيراً-، أن ما حصل من سلوكٍ سياسيٍّ للأنصار، ومجملٍ فرقائهم، والعديد من وجوههم، بعد وفاة النبيﷺ؛ لا يصحّ أن يستفاد منه على الإطلاق أنه لم يكن هناك من تنصيبٍ سياسيٍّ في غدير خمٍّ، أو أن إعلان النبيﷺ يومها يفتقد إلى الدلالة السياسية، لأن الوصول إلى هذا الاستنتاج يعوزه البحث التاريخي الموضوعي والمستوعب لجملة تلك القضايا، وهو (أي الاستنتاج) يمارس إسقاطاً إيديولوجيّاً على التاريخ، ويقصي فرضيّاتٍ أخرى، ولا يعطيها حقها من البحث والتحليل التاريخيّين.

إن ما تقدّم من تحليلٍ تاريخيٍّ يفيد، أنه على الرغم من حصول تلك البيعة السياسية في غدير خمٍّ، إلا أن الأنصار -ونتيجةً لحساباتهم ومصالحهم ورؤيتهم لتلك الحسابات والمصالح- قد آثروا اعتماد سلوكٍ فيه الكثير من تقديم المصلحة الفريقية -بالمعنى السياسي-، والاستجابة لتطلّعاتهم وهواجسهم ومصالحهم الخاصة -بالشرح الذي قدمناه آنفاً-، على الرغم من إدراكهم لدلالة الواقعة في غدير خمٍّ، ومعرفتهم بالتنصيب السياسي الذي حصل فيه، ومكمن المشروعيّة السياسيّة المتمثلة في الإمام عليٍّ عليه السلام. وإن أثبت لاحق الأيام أن تلك الرؤية كانت رؤيةً خاطئةً، دفعوا ثمنها الكثير من دمائهم، وأعراضهم، وأموالهم، بعد عقودٍ قليلةٍ من حادثة السقيفة.

هذا مع ضرورة الإلفات -للأمانة العملية والدّقة التاريخيّة- أنّ بعضاً من

الأنصار -زعيم الخزرج سعد بن عبادة- لم يبايع في السقيفة، ولا بعدها، إلى أن اغتيل في حوران بعد حوالي ثلاثٍ سنوات من حادثة السقيفة.

ومع الإشارة إلى أن عدداً من الأنصار بقي على التزامه البيعة للإمام عليٍّ عليه السلام، حيث تذكر العديد من المصادر التاريخيّة أن فئةً منهم أعلنت موقفها في تلك الأحداث، بقولها (لا نبايع إلا عليّاً)[1]، ما يدل على أنه قد كان هناك من لا يزال على موقفه من بيعة غدير خمٍّ ولوازمها السياسية، وهو ما كان ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في بحث الكاتب، إذ ليس من الصحيح ممارسة الانتقائية في اختيار الفرضيات والشواهد التاريخية، فكما تمّ الاستناد على موقف فئة من الأنصار -ولو كثرت- للوصول إلى استنتاجٍ أو آخرَ، كان من المطلوب منهجيّاً الاستناد على موقف تلك الفئة منهم -وإن قلّت- التي بقيت على موقفها من الإمام عليٍّ عليه السلام ومشروعيته السياسية (لا نبايع إلا عليّاً)، بمعزلٍ عن مدى استعدادها في الذهاب في اعتراضها على إقصاء الإمام عليٍّ عليه السلام عن الخلافة إلى هذا المستوى أو ذاك في الفعل والممارسة، في أن تبقى في إطار الاعتراض السياسي، أم أن تذهب أبعد من ذلك إلى حدّ الاستعداد لتصحيح تلك الأوضاع التي طرأت واستجدّت بالقوة والسيف؛ إذ إن مجرد وجود فئةٍ، ولو قليلةٍ، من الأنصار على ذلك الموقف، فإنه قد يشكل نوعَ قرينةٍ تاريخيّةٍ

-بحسب منهج الكاتب- كان يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، وألّا يتمّ القفز فوقها في مقام البحث والاستدلال.

هذا بالإضافة إلى الخلل المنهجي في استدلال الكاتب، والمتمثّل في أن الدليل أعم من المدعى، إذ أن القول إن بيعة فريقٍ من الأنصار في السقيفة مردّه إلى عدم التنصيب السياسي في غدير خمٍّ غيرُ صحيحٍ منطقيّاً، لأنه قد يكون مردّه إلى أسبابٍ ودواعٍ أخرى، شرحنا جملتها في هذا البحث، حيث كان على الكاتب أن يستوعب بحثه جميع تلك الفرضيات التاريخية، ويناقشها جميعها، حتى يصل

(1) محمّد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، م.س، ص: 443.

إلى الصحيح أو السقيم منها، لا أن يختار واحدةً من بينها تناسب خلفيّته الفكريّة، ليتقوقع بحثيّاً داخلها، ويعمل على فهم التاريخ بها، ومن خلالها.

ومن هنا كان على الكاتب أن يقوم بأمرين اثنين:

1 - أن يكون أكثر عمقاً واستيعاباً وموضوعيّةً في بحثه التاريخي، لأنه إن كان يريد أن يمارس استنتاجاً مبنيّاً على مقدماتٍ تاريخيّةٍ، فكان عليه أن يشبع بحثه في تلك المقدمات، بعيداً عن الارتجال البحثي، والتسطيح في فهم التاريخ، أوالتسرّع في الوصول إلى النتائج، وبناء مقدماتها.

فهل يستوي القول في الاستنتاج -مثلاً- في ما لو قلنا أن جميع الأنصار قد بايع في السقيفة (أو بعدها)، أو قلنا في المقابل أن فريقاً منهم قد بايع، بينما رفض البعض الآخر تلك البيعة، وبقي على رفضه لها، في حين أن فريقاً آخر منهم بقي على التزامه المشروعيّة السياسيّة والدينيّة المتولدة في غدير خمٍّ، وبقي يجاهر بموقفه من الإمام عليٍّ عليه السلام وبيعته (لا نبايع إلا عليّاً)؟؟

2 - وبمعزل عن الأمر السابق، لا بدّ للباحث الموضوعي أن يستجمع جميع الفرضيات التي قد تجيب على سؤاله، ويناقشها الواحدة تلو الأخرى، حتى يصل إلى الصحيح أو الأرجح منها. أما أن يختار واحدةً من تلك الفرضيّات، ويغيّب الأخرى، فهذا ليس فعلاً علميّاً موضوعيّاً، عندما تُمارس الانتقائية، ويغلُب الإسقاط الفكري، فيصبح هذا العمل أقرب ما يكون إلى الترويج الإيديولوجي منه إلى البحث العلمي الرصين.

هذا فضلاً عن الاختلالات المنطقية التي يعاني منها هذا البحث في مقام الاستدلال والاستنتاج، إذ يجب أن يكون هناك تناسبٌ منطقيٌّ بين الدليل والنتيجة، أما إن كان الدليلُ أعمَّ، والنتيجةُ أخصَّ، فسيصبح هذا العمل أقربَ ما يكون إلى المغالطة العلمية، التي تفتقد إلى شروطها المنهجية الصحيحة، وهو ما عرّض ذلك البحث إلى اختلالاتٍ في الاستدلال، أفقدته سلامته المنهجيّة، وقيمته العلميّة.

ب: اللوازم والملاحظات:

إنّ القول بأن ما حصل في غدير خمٍّ، قد جاء بهدف تنصيب الإمام عليٍّ عليه السلام في موقع الإمامة الدينيّة فقط، يترتّب عليه جملةٌ من الملاحظات، واللوازم التي تحتاج إلى أكثرَ من نقاشٍ (نقدٍ) تاريخيٍّ وغيره. لأنّ هذه الفرضية -لو صحّت- تفضي إلى جملة من النتائج على المستوى التاريخي وغيره. أمّا إذا لم نجد أيَّ أثرٍ لتلك النتائج واللوازم، فهو ما يدعونا إلى القول بعدم صحة تلك الفرضية، لأنّ لوازمها التي يجب أن تترتّب عليها غيرُ موجودةٍ.

أمّا أهم تلك اللوازم، والمناقشات مورد النظر، فهي ما يلي:

1 - الأمّة والمرجعيّة الدينيّة للإمام عليّ عليه السلام : لنفترض أنّ المراد بحديث الغدير هو فقط الإمامة الدينية، وأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد أراد من إعلانه ذاك تنصيب الإمام عليٍّ عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام في موقع المرجعيّة الدينيّة، لا السياسيّة للأمّة؛ لكن ألا يترتب على هذا الأمر وجوب أن تلتفّ الأمة حول مرجعيتهم الدينية تلك -بناءً على منهج الكاتب-، وأن تتعامل معهم باعتبار كونهم المرجعية في بيان الدين، ومصدره الذي لا يؤخذ إلا منه، ولا يتلقّى إلا من فيه؛ لكن هل هذا الذي حصل في مجمل مراحل التاريخ الإسلامي، سواءً بالنسبة للإمام عليٍّ عليه السلام ، أو لغيره من أهل بيت النبي عليهم السلام ؟

وإذا أردنا أن نقصر السؤال على الإمام عليٍّ عليه السلام ومرحلته التاريخيّة، فلنا أن نسأل: هل تعاملت مجمل مكوّنات الاجتماع الإسلامي حينها، باعتبار كونه المرجعية الدينية الوحيدة التي تمّ تعيينها في غدير خمٍّ، بحيث لم يُرجع في الدين إلا إليه، ولم يُؤخذ حُكمه إلا منه، ولم يُلتمس فصل الخطاب فيه إلا لديه؟ أم تمّ التعامل معه باعتبار كونه واحداً من كثيرين غيره، وهو وإن تقدّم عليهم في مجالٍ أو آخر، أو في جميعها، لكنّه لا يرقى إلى أن يكون الفيصل في بيان الدين، والمصدر الذي لا يُلتمس إلا منه، والمعين الذي لا يُطلب إلا لديه؟

لنا أن نجزم أنّ الأمة في مجمل مكوّناتها يومها، لم تتعامل مع الإمام عليٍّ عليه السلام

باعتبار كونه هو فقط صاحب المشروعيّة الدينيّة، والمرجعيّة المعرفية الوحيدة (بتعيين الوحي وبيان النبيصلى الله عليه وآله وسلم) لبيان الدين وأحكامه، وفصل الاختلاف فيه.

وهنا ألم يكن حريّاً بالكاتب أن يُعمل منهجه التاريخي في هذا المعطى، ما يتيح له أن يتوصل إلى نتائجَ أخرى، قد تخالف ما ذكره في دلالة حديث الغدير، حيث ينبغي له أن لا يدع قرينةً تاريخيّةً أو غيرها، يبني عليها فهمه لتلك الدّلالة، وحدودها التي تتسع لها.

وإذا كان الكاتب في منهجيّته التاريخيّة يستدلّ بما حصل في التاريخ، لِتبيُّن ما حصل في الدين -وهو استدلالٌ غيرَ صحيحٍ-؛ فله أن يستدلّ أيضاً بعدم تعامل مجمل مكوّنات الاجتماع الإسلامي يومها مع الإمام عليٍّعليه السلام، باعتبار كونه مرجعيّةً دينيّةً تمّ تنصيبها في غدير خمٍّ؛ ليستنتج من ذلك أيضاً أن حديث الغدير لا يدلّ على الإمامة الدينيّة، كما استدلّ بعدم إقبال مكوّنات الاجتماع الإسلامي على الإمام عليٍّعليه السلام بعد وفاة النبيصلى الله عليه وآله وسلم وتمكينه من خلافته سياسيّاً؛ على عدم الدلالة السياسية لحديث الغدير.

وهي المنهجية التي يتمّ الانتقال فيها من المجتمعي إلى الديني، وهي منهجيّةٌ خاطئةٌ بكلّ تأكيد، لأنه لا يمكن أن نعرف ما جاء به الدين، أو ما نزل به الوحي، من خلال ما يقوم به الناس، أو ما يفعله الاجتماع الديني، ولو في مجمله وأكثره، لأن ما يقوم به ذلك الاجتماع، قد يكون تعبيراً صادقاً وصحيحاً عن الدين بما جاء به، وقد لا يكون كذلك، إذ قد يكون له منشأٌ آخرُ غيرُ دينيٍّ، بل قد يكون في العديد من الأحايين مخالفاً لما جاء به الدين نفسه.

وهذا الأمر -مخالفة ما جاء به الدين من قبل الأكثرية- ليس عزيزاً في التاريخ الديني، وتاريخ الأنبياء والرسل، ويكفي أن نقرأ سيرَ الأنبياء في القرآن الكريم مع أممهم، حتى تزول عن أنفسنا وحشة تفهّم هذه القضية، إلا إذا ادعينا العصمة لمجمل مكوّنات الاجتماع الديني، وهو ادعاءٌ غيرُ صحيحٍ، وتنفيه الأدلة والوقائع. لكن العجيب أن البعض يفعله، ففي الوقت الذي ينفي العصمة عن النبيصلى الله عليه وآله وسلم في

مجالٍ دنيويٍّ أو آخرَ (تأبير النخل)، تراه يدّعي العصمة -ولو ضمناً- لمن سواه فيه.

نعم، قد يمكن القول في هذا الموضوع، أنّ عدم التفاف الأمة حول الإمامة الدينيّة للإمام عليٍّ عليه السلام -سوى القلة القليلة منهم- قد يُستفاد منه أن الصراع يومها كان منصبّاً على أصل الإمامة -إمامة الإمام عليٍّ عليه السلام ومرجعيّته الدّينيّة والسياسيّة-، ولم يكن منصبّاً على حدود هذه الإمامة ومدياتها، وإن كان البعد السياسي هو الذي كان أشدّ حضوراً واشتعالاً.

أي إنّ التحالف القرشي كان يروّج لعقيدةٍ مفادها أن الإمام عليّاً عليه السلام هو كغيره من الصحابة (نظرية عدالة الصحابة)، وهو وإن تميّز بأمرٍ أو آخرَ، لكن الرؤية إليه لا ترقى إلى حدّ القول بمشروعيّةٍ دينيّةٍ أو سياسيّةٍ متأتيةٍ من التّعيين النبوي؛ وكان ينفي أيَّ تنصيبٍ قد حصل في غدير خمٍّ، بما فيه ما يتصل بالإمامة الدينية، فضلاً عن السياسيّة، وإن كانت الحساسيّة التاريخيّة يومها تجاه الإمامة السياسيّة، قد تكون أكثرَ بكثيرٍ بالمقارنة مع الإمامة الدينية، وإن لم يكن هناك فصلٌ بينهما حينه، وهو ما سوف نبحث فيه تالياً.

2- الفصل بين الإمامتين الدينيّة والسياسيّة: إن القول بدلالة حديث الغدير على الإمامة الدينية دون السياسية، يقوم على الفصل بين الإمامة الدينيّة والإمامة السياسيّة، وهو ما لم يكن قائماً بالمعنى الذي يطرحه الكاتب، في تلك المرحلة التاريخيّة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

لقد اعتاد المسلمون على قيادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم للاجتماع الإسلامي العام، وهو يقوم بمهام كلٍّ من الإمامة الدينية والسياسية دون فصلٍ بينهما، ولذلك عندما كان يتولى أحدهم موقع خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كان يمارس أيضاً مهام كلٍّ من الإمامة الدينيّة والسياسيّة معاً. أي إن الخليفة كان بمثابة المرجعية التي تحسم في الشأن الديني، كما تحسم في الشأن السياسي، وإن كان الفارق الكبير بين ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المجال الديني، وبين ما كان عليه من يخلفه فيه، كان يفرض تمايزاً

عمليّاً بين حدود ومديات الشأن الديني الذي كان يتصدى له النبي ﷺ، وذاك الذي كان يتصدى له من يخلفه، وإن كان أصل المرجعية الدينية والبتّ في الشأن الديني واحداً لدى كليهما.

وما يشهد على عدم الفصل هذا، أن العديد من الخلفاء بعد وفاة النبي ﷺ قد مارس نوعَ إمامةٍ دينيّةٍ، كان يرى فيها أن لديه صلاحية البتّ في الشأن الديني، كما هو الحال في الشأن السياسي، حتى أصبح لهذه الممارسة تبريرها المعرفي-الديني، الذي كان يعرف بـ (الاجتهاد)[1] -يشمل الديني والسياسي- بحسب اصطلاحه التاريخي يومها، وإن كان يختلف عن اصطلاح الاجتهاد في الاستعمال الديني المعاصر.

وسوف يكون من المفيد الإشارة إلى أن حدود تصدّي الخلافة للشأن الديني، قد أخذت تتقلّص وتنحصر مساحتها مع مرور الأيام وفي مراحلَ لاحقةٍ، وهو ما يعود إلى أسبابٍ تاريخيّةٍ وعمليّةٍ، أكثرَ منه إلى أسبابٍ معرفيّةٍ ونظريّةٍ. ولكن إذا أخذنا تلك المرحلة التاريخيّة، التي كانت أقربَ إلى وفاة النبيﷺ، فسوف نرى أن عدم الفصل هذا يتبدّى بشكلٍ أوضحَ وفي قضايا عديدةٍ.

كما ينبغي الإلفات إلى أنّ هذا الفصل بين الديني والسياسي قد أخذت تتّسع شقّته، نتيجة تلك الاعتبارات التاريخيّة والعمليّة، حتى وصلنا إلى يومنا المعاصر، وقد أصبح لهذا الفصل منظومته الفكريّة المتكاملة (العلمانيّة)، التي تقدّم تبريراً

(1) إن هذه الإيديولوجيا قد أسّست لممارسات دينيّة وسياسيّة تخالف النّصّ الدّيني نفسه، وفي الكثير من الموارد، حيث أضحى (الاجتهاد) يومها مرادفاً لبناء الموقف (الحكم) من خارج النص وفي قباله، لا استنباط الحكم من النص، كما هو عليه مصطلح الاجتهاد اليوم، إذ فرقٌ بين أن يكون الاجتهاد في قبال النص، وبمواجهته، وبين أن يكون من خلال النص ودلالته.

هذا وقد جمع العلّامة السيد عبد الحسين شرف الدين رحمه الله مجمل تلك الموارد التي حصل فيها اجتهاد في قبال النص الدّيني، وأودعها في كتاب له منشور بعنوان: (الاجتهاد في مقابل النص، بيروت، دار الأعلمي،1988م، ط 10)، وهو مما لا غنى للباحث في التّاريخ والدّين والفكر والسياسة من معاينته، والوقوف عند مجمل الدّلالات والنّتائج، التي تترتّب على ما فيه، في مجمل القضايا ذات الصلة.



فكريّاً، بل وفلسفيّاً[1]، لعدم الوصل بين الديني والدنيوي، بل للفصل البنيوي بينهما.

لكن لا بدّ من القول، أنه من الخطأ منهجيّاً أن نقرأ التاريخ في هذا الشأن بذهنيّة الحاضر، التي لا تلحظ الخصوصيّات التاريخية وظروفها، وإلا سوف ينفتح الباب واسعاً على كثير من الإسقاط الفكري والتاريخي. فأن نذهب إلى قراءة تلك المرحلة التاريخيّة قبل ما يربو على الألف عام من خلال المناخ الفكري السائد في عصرنا ومؤثراته الدلالية، سوف يفضي إلى استنتاجاتٍ خاطئةٍ نتيجة قياس الماضي على الحاضر، واجترار خصوصيات الحاضر إلى الماضي وإسقاطها عليه، بدل فعل العكس (اجترار خصوصيّات الماضي إلى الحاضر) في إطار البحث التاريخي، والذي يتيح لنا أن نقرأ الماضي كما كان عليه، لا كما يعكسه الحاضر، وتسطو عليه مؤثراته.

3- الحصرية ومصادر التراث الإسلامي: إذا ما عدنا إلى مجمل مصادر التراث الإسلامي التي عُنت بحادثة الغدير ودلالتها، نجد أنها تنقسم إلى فسطاطين، أوّلهما يقول بدلالة نصّ الغدير على الإمامة الشاملة للإمام عليٍّ عليه السلام، السياسيّة منها والدينيّة؛ وثانيهما يذهب إلى نفي تلك الإمامة الشاملة، وتقديم تفسيرٍ لحديث الغدير ينحو به إلى دلالةٍ بعيدةٍ بالمطلق عن الإمامة.

أي إنّ النقاش الذي فاضت به مصادر الكلام والحديث والتاريخ وغيرها، كانت تدور حول القبول بدلالة حديث الغدير على خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، مع الوصل بين الديني والسياسي فيها، أو عدم القبول بدلالته على تلك الخلافة، من دون فصل بين الديني والسياسي لديها، حيث لم يذهبوا إلى القول بدلالته على إمامة دون أخرى، أو على مرجعية دون سواها.

---

(1) راجع في هذا الموضوع:عادل ضاهر، الأسس الفلسفيّة العلمانيّة، بيروت، دار الساقي، 1988م، ط2، صص 37-75- (الفصل الثاني وغيره من الفصول).

وهنا يحسن القول، أنه لو كان لحديث الغدير تلك الدلالة على إمامةٍ دون أخرى، أي على الدينية دون السياسية -كما يدّعي الكاتب-، ألم يكن جديراً عندها بأولئك العلماء على مدار التاريخ الإسلامي وبآلافهم، أن يلتقطوا ما التقطه الكاتب، أو يعثروا على ما عثر عليه، أو أن ينتبهوا من قريبٍ أو بعيدٍ إلى ما تنبّه إليه من فهمٍ ودلالةٍ؟.

وهل سوف يكون راجحاً القول بأنّه قد غاب عن أذهان جميع أولئك -بمن فيهم من كان قريباً من عصر النص وتاريخه ولغته، بل من كان حاضراً فيه- هذا الفهم وفرضيته، حتى يعثر عليها عاثرٌ، بعد ما يربو على الألف ومئين من السنين؟

أي هل سوف يكون معقولاً أن من قرأ التاريخ عن بعدٍ بعيدٍ، وعلى علله وعيوبه وما فيه من تشوّهات، قد أمكن له أن يرى تلك القضيّة، في حين أنّ من كان قريباً من ذاك التاريخ، أو يعيش فيه، بجميع جزئيّاته وقضاياه، لم يكن له أن يرى تلك القضيّة، أو يبصر تجليّاتها الاجتماعيّة وغيرها؟

ألم يكن جديراً، لو كان هذا هو مراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم يومها وقصده، أن تطفح به مصادر التاريخ والحديث والكلام وغيرها، ولو على نحوٍ خلافيٍّ، وفي إطارٍ سجاليٍّ، لكن ندرك عندها، أن أحدهم قد فهم هذا المعنى، أو أن جملةً منهم قد وعت ذلك القصد، وتنبّهت إليه؟

وهل سوف يكون معقولاً أن يغيب هذا المعنى عن أذهانهم، ولا يتلقّونه بأفهامهم، ثم يأتي آتٍ بعد دهرٍ وأبعد، بفرضيّةٍ تنافي ما عليه الجميع، بمن فيهم من فهم تلك الدلالة -الإمامة على إطلاقها- في عصر النص، واحتملها بفهمه، وقادت إليها قريحته، وجميع القرائن التي كانت في عصره ويومه؟

إنّ عدم تضمّن مصادر التراث الإسلامي لفرضية حصرية الدلالة على الإمامة الدينية هو أمرٌ ذُو دلالة، لا يمكن القفز فوقها، أو تجاوزها، لا فقط بالمعنى اللغوي والدلالي، بل أيضاً بالمعنى التاريخي -بحسب منهج الكاتب-، لأنها تشكّل مستنداً أساسيّاً لفهم مراد النص، أو مديات الخلاف فيه، بل وحتى الفرضيات التي يُستبعد أن تُتلقّى منه.

4- الحصرية والمـداولات الأولى: عندما نستحضر طبيعة تلك المداولات الأولى[1]، وذاك الخلاف - بالمعنى التاريخي، السياسي والديني - الذي نشب بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حول قضية الخلافة بمداها الشامل تكون لمن؟ للإمام عليٍّ عليه السلام -وأهل البيت عليهم السلام - أم لغيره؟ نجد أنها تنطوي على النقاش في أسّ الخلافة، وأصل الإمامة، من دون تفصيلٍ فيها بين الديني والسياسي، حيث لم تتضمّن تلك المداولات أيَّ فصلٍ بين الإمامة الدينيّة والإمامة السياسيّة، أو تفريقٍ بين خلافةٍ دينيّةٍ وأخرى سياسيةٍ للنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

بل حتّى عندما نأتي إلى السياقات التي جاء فيها بيان الإمام عليٍّ عليه السلام لنص الغدير في مناسباتٍ عديدةٍ، بما فيها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مباشرةً، فإن ما نفهمه من تلك السياقات ودلالتها هو أصل الخلافة، من دون تفصيلٍ فيها بين دينيّةٍ وسياسيّةٍ، والإمامة بمداها الشامل الذي لا يقتصر على إمامةٍ دون أخرى.

وهنا لا بدّ من القول، أنه لو كان لحديث الغدير دلالةٌ حصريةٌ على الإمامة الدينيّة، ألم يكن من المنطقي أن تشتمل تلك المداولات التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على هذا الأمر، وأن نجد في ثناياها أكثر من تعرّض لهذه القضية، مع ما يمكن أن يترتّب عليها من نتائجَ ومفاعيلَ، لأنها ليست من نوع القضايا الذي يصحّ أن يغيب عن تلك المداولات، أو أن يتمّ تجاوزه فيها، وفي خضم تلك السجالات على اختلافها وتشعّبها؟

ألم يحتدم السجال بين أهل البيت عليهم السلام من جهةٍ، وبين من خالفهم من جهةٍ أخرى، في موضوع الإمامة، بحيث سوف يكون أمراً ذا جدوًى لمن كان في مواجهة الإمام عليٍّ عليه السلام، أن يستند هو إلى حديث الغدير، ليقول للإمام عليٍّ عليه السلام بأنّ ما تمّ تنصيبك فيه هو فقط الإمامة الدينيّة، وهو حظّك من الإمامة

(1) ليس البحث هنا في التراث الذي يتصل بدلالة حديث الغدير، واختلاف مجمل العلماء فيها، وإنما في طبيعة تلك المداولات التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مباشرة، والتي تتصل بالخلافة، والإمامة الكبرى، وما يمكن أن تحمله من قرائن على فهم ذاك الحديث ودلالته.

لا غير، ولو كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والوحي من قصد آخر لأظهروه فيك، لكنهم لمّا لم يفعلوا في الغدير أكثر مما فعلوا، ولمّا لم يعطوك فيه سوى هذا الحظّ من الإمامة، فقد أعطوك ما أنت أهلٌ له، ومنحوك ما تستحقه، فلا تعدُ عيناك إلى ما هو أبعد وأقصى، ولا تطلب ما لم يُعطَ لك ويُرتضى؟!

ألم يكن يوفّر هذا الحديث (الغدير) -لو كانت دلالته فقط على الإمامة الدينيّة- حجةً قويّةً للتحالف القرشي، ولمجمل الذين كانوا في الجبهة المخالفة للإمام عليٍّ عليه السلام، ليطرحوها على الملأ وفي الناس، من أجل إقناعهم بمشروعيّتهم السياسيّة، ولإبطال حجج الخصم، التي يستند إليها في إظهار مشروعيّته؟

ألم يسعَ مخالفو الإمام عليٍّ عليه السلام إلى الاستفادة من أيّ حُجّةٍ لتبرير ما قاموا به في السقيفة وما بعدها، فكيف غاب عن أذهانهم هذا الأمر؟، ألم يكن جديراً أن ينبري أحدهم ويقول: إنكم أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم أهل الدين فقط، ولستم أهل السياسة، ولقد اختاركم النبي صلى الله عليه وآله وسلم (بأمر الله تعالى) مرجعاً في الدين، ولم يختركم مرجعاً في السياسة -أي قد جعل منكم مرجعيّةً دينيّةً، ولم يجعلكم مرجعيّةً سياسةً-، فخذوا ما أعطاكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ودعوا لنا ما لم يعطكم، خذوا الدين، ودعوا لنا الدنيا؟

لقد كان التحالف القرشي يعاني من أزمة مشروعيّةٍ دينيّةٍ-سياسيّةٍ في مواجهة الإمام عليٍّ عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام، وكان يبحث عن حجّةٍ -مهما كانت- تنقذه من أزمته تلك. ولو كان ما أعلنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غدير خمٍّ ذا دلالةٍ على الإمامة الدينيّة فقط، لأضحى مستنداً صالحاً للاستخدام من قبل التحالف القرشي، وحجةً يستعين بها على أزمته في المشروعية، سياسيّةً كانت، أم دينيّةً بمردودٍ سياسيٍّ.

بل كان يفترض -لو كان ما ذكره الكاتب صحيحاً- أن نجد في تلك المداولات بياناً واضحاً من الإمام عليٍّ عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام وأنصارهم لتأكيد موقعيتهم في الإمامة الدينية، ودورهم فيها، ومحاولة الاستفادة منها، وترتيب مفاعيلها، ولربما أيضاً -بحسب منهجيّة الكاتب- اعترافاً من الآخرين بها، وتجلياً واضحاً لهذا الأمر في سياسات الدولة (الخلافة) حينها، فتقوم على أساس وجود مرجعيتين اثنتين،

الأولى سياسيّةٌ لدى التحالف القرشي، والثانية دينيّةٌ لدى الإمام عليٍّ عليه السلام وأهل بيت النبي عليه السلام[1]!

لكننا لا نجد أيّاً مما ذكرناه في تلك المداولات التي أعقبت وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نعثر على مجمل تلك الآثار واللوازم في السجالات التي احتدمت في السقيفة وما بعدها، ولا نجد ذلك التقييد للإمامة بالدينية منها في محاضر تلك الاجتماعات، ووثائق ذاك الخلاف، الذي نشب حول الخلافة، ومجمل ما يتصل بها.

وهو ما يمكن أن يشكل بالتالي قرينةً (أو قرائنَ) دالّةً على أنه لم يكن لحديث الغدير دلالةٌ حصريةٌ على الإمامة الدينيّة، وأن دلالته هي أوسعُ دائرةً من أن تُحبس في إمامةٍ دون أخرى، وإنما تشمل خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مجمل ما كان عليه من صلاحياتٍ، سواء في الشأن الديني أو السياسي، مع الأخذ بعين الاعتبار ما يختصّ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من مختصّاتٍ ذُكرت في محلها.

والعجيب في الأمر هو أن الكاتب ادعى عدم احتجاج الإمام علي عليه السلام بحديث الغدير -وهو غير صحيح كما أسلفنا-، ليستنتج منه عدم الدلالة السياسيّة لذاك الحديث؛ لكنّه في المقابل لم يستنتج -كما ذكرنا- عدم دلالة الحديث على حصرية الإمامة الدينيّة، بسببٍ من خلو مجمل الاحتجاجات التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الاستناد إلى هذه الحصرية. أي كما أن خلو الحجاج من الإمامة السياسيّة -بحسب ادعائه- يمكن أن يشكل قرينة على عدم الدلالة السياسيّة، فإن خلوّه (الحِجاج) أيضاً من حصرية الإمامة الدينيّة، يمكن أن يشكل قرينةً على عدم انحصار الدلالة بالإمامة الدينيّة، لكن الكاتب اختار الأولى -وهي غيرُ صحيحةٍ- وأهمل الثانية –على الرغم من صحتها-.

(1) هنا لا يصح الاستناد على بعض ما ورد من ارتضاءٍ أو اعترافٍ من قبل سلطة الخلافة بأرجحيّة علميّة أو أخرى للإمام علي عليه السلام، للاستدلال بها على أن تلك السلطة تعترف بمرجعية الإمام الدينية، لأنّه فرْق بين القول بأرجحيّة علميّة في مورد أو آخر، ثبتت بقوّة الوقائع وضروراتها، من دون أن ترقى إلى ذاك المستوى من الاعتراف، وبين القبول بتلك المرجعيّة الدّينيّة بجميع مدياتها ودلالاتها ولوازمها، والأخذ بجميع النّتائج والمفاعيل التي تترتّب عليها.

وهو أيضاً نموذجٌ آخرُ للانتقائية في توظيف المنهج وفي غيره، والتي أخرجت ذاك العمل عن موضوعيته البحثيّة، ورصانته العلمية، وجعلته أقربَ ما يكون إلى منصةٍ يفضي من خلالها كاتبه بما لديه من قناعاتٍ شخصيّةٍ، وأفكارٍ إيديولوجيّة، يسقطها على التاريخ والدين، ويلزمهما إياها عنوة، ويفرضها عليهما قسراً، من دون أن يُتاح لهما النطق بما لديهما، أو افراغ ما في جعبتهما من معنًى ودلالةٍ.

5- الالتزام بالإمامة الدينيّة وحدودها: لو كانت دلالة حديث الغدير على الإمامة الدينيّة فقط، لوجب أن يلتزم الإمام عليٌّ عليه السلام -وبقية الأئمة من ولده- بحدود ما تمّ تعيينه فيه، ولا يتعداه إلى غيره، وذلك للأسباب التالية: أولاً، حتى ينشغل بالوظائف التي تترتب على ذاك التعيين في الإمامة الدينية وموقعها؛ وثانياً، حتى لا يحصل انزياحٌ إلى قضايا وانشغالاتٍ، تتنافى مع تلك التي يتطلّبها الاهتمام بالإمامة الدينيّة ومنصبها؛ وثالثاً، حتى لا يتمّ تعريض وظائف الإمامة الدينيّة نفسها إلى أكثر من ضررٍ يمكن أن يلحق بها، إذا ما حصل أيُّ تصادمٍ بين الإمام عليٍّ عليه السلام وما يمثله من مرجعيّةٍ دينيّةٍ، وبين التحالف القرشي وسلطته الجديدة.

إن الإمامة الدينية تتطلّب العديد من الوظائف والمهام التي هي غاية في الأهميّة، خصوصاً في ذلك الظرف التاريخي، وما انطوى عليه من تحدّياتٍ بالمعنى الديني الخاص، ومن تأسيسٍ -بل تأسيساتٍ- في الإطار الديني، سوف تبقى وتستمر تداعياته على المستوى الإسلامي العام، وفي مختلف مجالاته، ولقرونٍ متماديةٍ من السنين.

وهو ما يتطلب انصرافاً كاملاً لتلك التحديات، وانشغالاً تامّاً بمجمل تلك المهام والوظائف التي تستلزمها وتترتب عليها.

وهو ما يستدعي في المقابل عدم الانزلاق إلى أيٍّ من القضايا الأخرى، التي من الواضح أن الانشغال بها، سوف يكون على حساب الاهتمام بتلك القضايا ذات الصلة بالإمامة الدينية ولوازمها، إذ إنّ العناية الجادة بمهام تلك الإمامة،

يقتضي الانكباب الكامل عليها، وإيلاءها ما تستحقه من اهتمام، والانصراف عن أي اهتمامٍ آخرَ، وخصوصاً إذا كان الكلام في الإمامة السياسيّة، والصراع عليها، والانجرار إلى مزالقها.

هذا فضلاً عن أن التحالف القرشي، لن يكون متساهلاً، أو متسامحاً، في حال تمّ إقحام الإمامة الدينية في ساحة الصراع السياسي، إذ إنه -عندها- قد يعمل على الإضرار بالإمامة الدينيّة نفسها، وتعطيل دورها، أو عدم الاعتراف بها، في حال رأى أنها قد تشكل تهديداً له، ولمشروعه، ومشروعيّته.

ومن هنا ينبغي القول أنّ حديث الغدير، لو كان يدلّ -كما ذكر الكاتب- على حصرية الإمامة الدينية، لوجب أن يلتزم الإمام عليٌّ عليه السلام بحدود هذه الإمامة ولوازمها، ولا يتعدّاها إلى غيرها، للأسباب والمحاذير التي ذكرناها؛ لكنّنا لا نجد في السيرة السياسية للإمام عليٍّ عليه السلام حينها مجمل ما ذكرناه من لوازمَ ذاتِ صلةٍ، فهو لم يقتصر على حدود الإمامة الدينية، ولم ينصرف عن العناية بالإمامة السياسية، بل كان موقفه واضحاً من أنه صاحب الحق بها، وعدم الاعتراف بشرعية غيره فيها، ومطالبته الآخرين بترتيب لوازم مشروعيته السياسية (وغيرها) التي يملكها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى بقية الأئمة من ولده، الذين كانوا يرون حقّهم في خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وتولي الأمر من بعده.

وهو ما يدلّ، أو يشكل قرينةً، على أن دلالة حديث الغدير لا تنحصر بالإمامة الدينية، لأنّه لو كانت تنحصر بها، لوجب أن تترتب مجمل تلك اللوازم والنتائج ذات الصلة. ولكن لمّا لم نرَ أيّاً من تلك اللوازم والنتائج، فإننا نستكشف من ذلك -كقرينة عليها- أن دلالة حديث الغدير، ليست محصورة بالإمامة الدينيّة، وإنما هي أعمّ من الدينيّة والسياسيّة، وتشملهما معاً.

6- المرجعيّة الدينيّة للخلافة والشأن العام: إنّ مجمل المشروعيات السياسيّة والاجتماعيّة ترتكز في الفهم الإسلامي على المشروعية الدينيّة، وتعود إليها -الاحتجاج بما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم حول انحصار السلطة في قريش (لاحقاً)-.

وعليه، إذا قلنا أنّ حديث الغدير قد منح الإمامة الدينية للإمام عليٍّ عليه السلام حصراً، فهذا يعني أنّ الإمام علياً عليه السلام قد أضحى مَوْئل المشروعية الدينية ومصدرها، وهو ما يوصلنا إلى أن جميع المشروعيات السياسية وغيرها تؤخذ مما يفيده الإمام عليٌّ عليه السلام من بيان في شأنها وقضاياها. وهو يعني أن مجمل ما يرتبط بالخلافة والإمامة السياسية بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يجب أن يُلتمس مما قاله الإمام عليٌّ عليه السلام في هذا الشأن. وهو ما يوصل إلى نتائجَ تخالف ما يذهب إليه الكاتب في هذا الموضوع.

بمعنى آخر، إن القول بالإمامة الدينيّة للإمام علي عليه السلام، تترتّب عليه نتائجُ مباشرةٌ في ما يرتبط بالإمامة السياسية، أولاً لعدم الفصل بين الديني والسياسي، ما يعني أن القول بإحداهما لدى أحدٍ ما، يقود إلى القول بالأخرى لديه، للتلازم بينهما وعدم الفصل؛ وثانياً لأنه يستلزم من ذاك القول أن يُؤخذ موقف الدين وحكمه في الإمامة السياسية ممن كانت له الإمامة الدينيّة، وتعود إليه.

إنّ المكانة الدينية المتميزة للإمام عليٍّ عليه السلام -حتى ولو لم تصل إلى حدّ القول بحصرية الإمامة الدينيّة له- قد شكّلت نوعَ معضلةٍ لدى الكثيرين في فهمهم لما حصل بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في موضوع الخلافة وتحليلهم له، لأنّهم من جهةٍ، لا يمكن لهم تجاوز المكانة الدينية الخاصة للإمام عليٍّ عليه السلام، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ معطيات التاريخ والحديث تثبت أن الإمام علياً عليه السلام -وأهل البيت عليهم السلام وأنصارهم- كان رافضاً بشكلٍ واضحٍ لتلك البيعة التي حصلت في السقيفة وما بعدها، وأنه لم يعترف بمشروعيّتها، وأنه قدّم مقاربةً نقديةً تظهر وهن الأُسس التي قامت عليها، وأنّه دعا الأنصار إلى سحب اعترافهم بها، بل إلى نصرته في مواجهة مجمل ما ترتّب على تلك البيعة ومفاعيلها. وعليه، هل يمكن أن نفقه جميع ما تقدّم بمعزلٍ عن الإمامة الدينيّة للإمام علي عليه السلام، ومشروعيته الدينية، وما يلزم عن هذه المشروعية؟ وإذا كان الإمام هو صاحب القول الفصل في الدين، عندها ألن يكون بيانه في الشأن العام، وقضايا الاجتماع السياسي، وانتقال السلطة، متصلاً بموقعيته الدينية، وحدود الدين

وسعته، وما هو معني به، وما يمكن أن يمتد إليه حكمه (الدين)، حيث سيكون هو -أي الإمام عليه السلام- من يحسم الموقف من جميع ذلك، ويملك الجواب فيه.

إنّ من يعاين مواقف الإمام عليٍّ عليه السلام مما حصل بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكلامه فيه، يصل إلى فهمٍ يغاير تلك السرديات التي عملت الدعاية القرشية على الترويج لها، وإيداعها في بطون التراث، بما في ذلك بعض المحاولات التي سعت إلى إبراز تلك المواقف بشكلٍ أقلَّ حدّةً، وأدنى خفوتاً، أو تأويلها حتى لا تتعارض مع أكثرَ من سرديةٍ مغايرةٍ في الموضوع نفسه.

ومن هنا يمكن القول أنّ تهافتاً واضحاً يقوم بين ما يُدّعى في حصرية الإمامة الدينية للإمام عليٍّ عليه السلام، وبين اللوازم التي تترتّب على ذاك القول في الإمامة السياسية، إلا إذا ادّعى مدّعٍ أن الاجتماع السياسي الإسلامي يومها كان اجتماعاً علمانيّاً، يقوم على الفصل البنيوي بين الدين والسياسة، وأنه قد سبق التجربة الأوروبية في اكتشاف العلمانية، وفتح أبوابها، وتدشين مساراتها!

7- التسوية بين بني هاشم وبطون قريشٍ: إنّ من يراجع التاريخ، ويتفحّص معطياته، يستنتج أن صراعاً قد كان قائماً بين أهل البيت عليهم السلام، والإمام عليٍّ عليه السلام تحديداً، وبين التحالف القرشي في جميع مكوّناته، على السلطة (السياسيّة) والدين، أي على كلٍّ من الإمامة السياسيّة والدينيّة، لأنّ أيّاً من هاتين الإمامتين يمثّل -خصوصاً في الاجتماع الإسلامي يومها- سلطةً يمكن أن يُستند إليها في موازين القوى، والمواجهة مع الخصم.

لقد كان التحالف القرشي يرفض الاعتراف بأيِّ سلطةٍ أو مشروعيةٍ للبيت النبوي وأهل البيت عليهم السلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم -باعتبار أنهم قد أخذوا حظّهم في النبوة-، إلا ما أصبح أمراً واقعاً، من بعض الفضائل و المناقب، ولم يُتح للسياسات القرشية إلغاءه، ولم تستطع الدعاية القرشية النجاح في تأويله، أو طمسه من التراث أو الوعي الإسلامي العام، بما يشمل (الرفض) أيضاً الإمامة الدينيّة، ومرجعيّتهم (أهل البيت عليهم السلام) في الدين وبيانه.

وما يؤكد هذا الأمر، سردياتُ التأويل، التي أُنتجت لتوجيه دلالة حديث الغدير إلى بعدٍ ضعيفِ التأثير، أو شبهِ معدومٍ على الشأن العام، والاجتماع السياسي بشكلٍ أخصَّ، والتي (أي تلك السرديات) نأت به عن أيِّ مضمونٍ ذي صلةٍ بالسلطة والإمامة -حتى ولو كانت دينيّةً- وعملت على حبسه في إطارٍ شخصيٍّ جزئيٍّ، وجدانيٍّ، لا يتعدّاه إلى غيره، وما هو أبعد منه؛ وأيضاً موقف السلطة الجديدة من الإمام عليٍّ عليه السلام، وكيفية تعاملها معه؛ فضلاً عن السياسات التي اعتُمدت في كلٍّ من الشأن الديني والسياسي، وميادين كلٍّ منهما.

لقد كان الصراع شاملاً، وبين مشروعين، وفي مختلف المجالات ذات الصلة، وإن بدت التمظهرات السياسية لذاك الصراع أشدّ وضوحاً حينها، بسبب الظروف التاريخية والسنن الاجتماعيّة، التي ترتبط بالسلطة السياسيّة وأهميّة دورها. لكن هذا لا يلغي أن مديات الصراع قد شملت حينها خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع أبعادها، ومجمل أدوارها.

إنّ ما أريد قوله، هو إنه لو كان لحديث الغدير دلالةُ إمامةٍ دينيّةٍ، تنحصر بها، لأمكن أن يوفّر ذلك -بناءً على سردية الكاتب- جملةً من المبررات لتعطيل المنحى الصراعي، الذي أخذ مداه بين البيت النبوي من جهة، والتحالف القرشي من جهةٍ أخرى، ولأمكن له أن يشكّل أساساً لعقد تسويةٍ، تقوم على تقاسم السلطة (دينيّة/ سياسيّة) بين بني هاشم وبقية بطون قريشٍ، وأن يقدم منطلقاً صالحاً لتجديد التقليد القرشي القديم، الذي يقوم على الاشتراك في الشرف والرئاسة، أو أن يوفر مادة يُبنى عليها في مجمل المفاوضات السياسيّة التي جرت بين الطرفين بعد السقيفة.

لو كان لحديث الغدير دلالةُ تنصيبٍ دينيٍّ فقط (إمامة دينيّة)، لرأينا -بناءً على منهج الكاتب- بصمات ذاك التنصيب وحصريته في التاريخ والسياسة، ولترك ذلك أثره على الأحداث وتطوراتها، وبات في مختلف تلك السياقات التاريخية التي احتشدت فيها الكثير من الأحداث، وازدحمت في مطاويها الكثير من الدلالات والمعاني، وذلك منذ ما قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى ما بعدها، في السقيفة وغيرها.

8- المنظومة الحديثية وتعطيل الإمامة الدينية: على الرغم من ما يدّعيه الكاتب من دلالة حديث الغدير على حصرية الإمامة الدينيّة، فإنه قام بتعطيل هذه الإمامة بشكلٍ كاملٍ، وألغى دورها، عندما نسف جميع المنظومة الروائية الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، بحيث لم يبقَ شيءٌ من تلك الإمامة، أو أيُّ أثرٍ لها[1].

إن معنى القبول بالإمامة الدينية للإمام عليٍّ عليه السلام، هو القبول بتراثه الديني، وما جاء في ذاك التراث. وإلا أيُّ معنًى يبقى لتلك الإمامة الدينية، إذا عملنا على نسف كامل التراث الروائي للإمام عليٍّ عليه السلام، وألغينا جميع ما جاء فيه، تحت ذرائعَ شتَّى، ودعاوى لم يقم عليها دليلٌ.

ما معنى القول بالإمامة الدينية تلك، إذا لم نرتّب عليها آثارها، ولم نأخذ بلوازمها، ولم نتبيّن ما صحّ مما لم يصحّ صدوره عنها.

وهو ما يقتضي الغوص في المنظومة المعرفيّة والدينيّة التي تعنى بالتراث الروائي، وعلومها، وأدواتها المنهجيّة، تلك المنظومة القادرة على تمييز الصحيح من غيره في ذاك التّراث، والتي بُذلت فيها جهود لعشرات القرون ومئات السنين من الزمن، حتى وصلت إلى ذاك المستوى من النضج في علومها ومسائلها.

إنّ نسف التراث الروائي للإمام علي عليه السلام -والأئمة من بعده- هو بمثابة إلغاء عملي للإمامة الدينية، التي يدّعي الكاتب حصرية دلالة حديث الغدير عليها. وإلا أيُّ جدوًى تبقى لتلك الإمامة في حال ألغينا جميع تلك المنظومة الروائية الواردة عنها، وأي فائدةٍ تترتب عليها في حال ركنّا إلى دعاوى الكاتب فيها؟

والعجيب في الأمر أنّ الكاتب يصدر حكمه على تلك المنظومة الروائية -بعشرات آلافها من الأحاديث- من دون أن يستخدم الأدوات المنهجية الصالحة للقول بقبول حديثٍ، أو رفض آخرَ منها. وإنّما يقتصر على إطلاق دعاواه دون دليل يستند إليه، إلا ادّعاء أن منهجه التاريخي المفترض يمكن له أن يتغوّل معرفيّاً على مجالٍ معرفيٍّ-دينيٍّ آخرَ، فيطيح المنهج المستخدم فيه، وجميع أدواته

(1) وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، صص 402 - 405 وص: 417 و 452-453.

المستعملة لديه. وهو ادّعاء غيرُ صحيحٍ على الإطلاق، لأنّ التّمايز بين الحقول المعرفية وطبيعتها، يفرض تمايزاً بين الأدوات المنهجية الصالحة للاستخدام فيها.

وبالتالي لا يمكن لمنهجٍ معرفيٍّ أن يطغى على آخرَ، ولا أن يتمدد إلى حقلٍ معرفيٍّ يتنافى وطبيعته المنهجية (هذا بشكلٍ عامٍّ).

وليس من الصّحيح في الموضوع محل البحث، العمل على إحلال المنهج التّاريخي محلّ المنهج الرّوائي، وأن يسلبه دوره، ويصادر منه وظيفته، أو أن يُعتمد فيه على معطياتٍ جزئيّةٍ -تتّصل ببعض الأحاديث المشكوك فيها و في صحتها- للوصول إلى نتائجَ كليةٍ، لا تلحظ بقية المعطيات ذات الصّلة، وخصوصيّة المنهج الذي يجب أن يُوظف فيها، ويعمل في حقلها.

وإن أمكن القول في المقابل أن المنهج التاريخي المفترض، يمكن أن يُستفاد منه في علوم الحديث على اختلافها، وأن يعمل من خلال المنهج الروائي، وضمن آليّاته المنهجيّة -وهذا معمولٌ به بشكلٍ أو بآخرَ-، أما أن تصل الدعوى إلى حدّ إلغاء المنهج المستخدم في تلك العلوم، وممارسة إسقاطٍ منهجيٍّ لمنهجٍ آخرَ، لم يتخصّب فيها، ولم يولد في رحمها، فهو ما يتنافى مع علوم المناهج نفسها، وفلسفتها، وهو (أي الإلغاء) من الواضح عدم صحته، والخلل الكامن فيه.

ذاك كان كبروياً، أما صغروياً، فكيف صحّ للكاتب أن يطلق تلك الدعوى من دون أن يُعمل منهجه ذاك في كل حديثٍ على حدةٍ، وأن يستوعب بحثه جميع تلك الأحاديث وآلافها -التي يدّعي أنها مبتكرةٌ، وتمّ اختلاقها- وأن يُجري أدواته المنهجية في كل فردٍ من أفرادها، حتى يتبيّن له أنه موضوعٌ، أو محرّفٌ، أو حسنٌ، أو صحيحٌ أو....

وإن كنت ترى في المقابل، أنّ الكاتب وعندما يجد حديثاً يتوافق ومبانيه الفكريّة، فإنّه يأخذ به دون هوادة، ويبني عليه بناءاتٍ هائلةٍ، من دون أن يُعمل فيه لا المنهج التاريخيّ الذي قبِلَه، ولا المنهج النقليّ الذي رفضه[1]!!

(1) م.ن، ص 83 – 84.



إنّ استسهال إطلاق الأحكام بشكلٍ جزافيٍّ، وبذاك الحجم الذي يتبدّى في كلام الكاتب، إنما ينمّ عن نوعِ استخفاف معرفيٍّ ببعض المجالات المعرفيّة، وعلى قلّة حظٍّ من العلم فيها. وإلا فإنّ الرصانة العلميّة، واحترام الجغرافيا المعرفية، والحدود المنهجيّة، كلّ ذلك يفرض تعاملاً مختلفاً، وقدراً أفضلَ من الموضوعيّة، وتجنّب الخوض في مجالاتٍ معرفيّةٍ من دون امتلاك الدراية الوافية بها، فضلاً عن إطلاق الأحكام الجارفة فيها.

الخاتمة:

لقد تعرّضنا في هذا البحث بالنقد و التحليل لجملةٍ من تلك الأسس والقرائن التي وردت في كتاب (الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ)، والتي أريدَ منها القول بدلالة نصّ الغدير على خصوص الإمامة الدينيّة للإمام عليٍّ عليه السلام، لا على عموم تلك الإمامة في مجاليها الديني والسياسي.

هذا وقد اقتصرنا على الأسس والقرائن التالية: خلوّ النبوّة من البعد السياسي، والاستناد على رواية (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) لتبرير الفصل بين الديني والسياسي، وكون السلطة بعد فتح مكّة شأناً قرشيّاً، وأنّ التدبير السياسي ممارسةٌ عقلانيّةٌ لا تحتاج إلى معرفةٍ غيبيّةٍ، واعتماد المعقوليّة التاريخيّة للترجيح بين الروايات، وكون الذهنيّات يومها ستفهم التنصيب السياسيّ للإمام عليٍّ عليه السلام على أنّه توريثٌ للسلطة، وأنّ الإعلان عن خلافته ليس مناسباً أن يصدر إلا في العاصمة السياسيّة (المدينة)، أو في مكّة على أقلّ تقدير؛ وأنّ إعلان التولية يتطلّب أن يصدر مصحوباً بإجراءات نقلٍ للسلطة وطقوسيّةٍ جليّةٍ وترتيباتٍ إضافيّةٍ، وأنّ إعلان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الإمام عليّاً عليه السلام حاكماً سياسيّاً يستلزم استغناء الإمام عليه السلام عن دعوة الناس إلى مبايعته بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأنّه يفترض به أن يكون حاكماً فعلياً بعد الوفاة، وأنّه لا يُعقل أن يتصرّف الجميع مع ولاية العهد كأنّها نسيٌ منسيٌّ، بمن فيهم الأنصار المعروفون بحبّهم للإمام عليٍّ عليه السلام؛ وأنّ

حدث التنصيب السياسي يستدعي حصول آثارٍ لاحقةٍ عليه، وغياب ما يتنافى معها وينفيها، ووجود أثره السياسي، وحضوره في المحاجّات السياسيّة، وأنّ ذاك الإعلان يتطلّب امتناع البحث في من يخلف النبي ﷺ، في حين نجد أنّ الأنصار كانوا من أوّل المبادرين إلى البحث في من يخلف النبي ﷺ.

ولقد قمنا في هذا البحث بنقد وتحليل كلٍّ من هذه الأسس والقرائن، التي تمّ الاستناد عليها، وأظهرنا بما ذكرناه من شواهدَ وأدلّةٍ عدم صحتها، وعدم صلاحيّتها للقرينية على دعوى الكاتب. هذا في القسم الأوّل من البحث.

وأمّا في القسم الثاني، فقد ذكرنا جملةً من اللّوازم والملاحظات التي تترتّب على القول بحصريّة الإمامة الدينيّة، والتي منها وجوب أن تلتفّ الأمّة حول الإمامة الدينيّة للإمام عليٍّ عليه السلام، والمرجعيّة الدينيّة لأهل البيت عليهم السلام؛ وأن يكون هناك فصلٌ بين الإمامتين السياسيّة والدينيّة، حتى يصحّ إسناد إحداهما إلى أحدٍ مّا والأخرى إلى آخر. وهو ما لم يكن قائماً آنذاك، وأن يكون هناك أثرٌ واضحٌ لتلك الحصريّة في مصادر التراث الإسلاميّ ذات الصلة، في حين لا نجد هذا الأمر؛ وأن يتبدّى ذاك الفصل، تلك الحصريّة في المداولات الأولى التي حصلت بعد وفاة النبي ﷺ، في ما خصّ الإمامة وشؤونها، بل أن تستند قريشٌ على تلك الحصريّة في حجاجها السياسيّ مع الإمام عليٍّ عليه السلام، وهو ما لا نعثر له على أثرٍ فيها، وفي مجمل السجالات التي وصلت إلينا منها؛ ولوجب عندها -لوصحّت تلك الدعوى- أن يلتزم الإمام عليٌّ عليه السلام بما تمّ اختياره فيه من خصوص الإمامة الدينيّة، وأن لا يتعدّاه إلى غيره، وهو ما لم يحصل، وهو ما يعني أن يُضحي الإمام عليٌّ عليه السلام المرجعيّة الصّالحة لبيان مجمل ما يتّصل بقضايا الخلافة، والشأن العام السياسيّ منه وغيره، لأنّ المشروعيّة الدينيّة أساس جميع المشروعيّات حينها، وهو ما لا تظهره مجمل المصادر ذات الصلة، ولأمكن عندها أن يكون ذاك الفصل أساساً يصلح لعقد تسويةٍ بين بني هاشم وبقيّة بطون قريشٍ، تقوم على تقاسم السلطات بين دينيّةٍ وسياسيّةٍ، وهو ما لم يقع؛ هذا فضلاً

عن مطلوبيّة عدم تعطيل تلك الإمامة (الدينيّة)، والأخذ بمنظومتها الحديثيّة، في حين أنّ الكاتب لم يفعل هذا.

إنّ مجمل ما تقدّم يقود إلى النتيجة التالية: إنّ فرضيّة دلالة نصّ الغدير على الإمامة الدينيّة حصراً لا تساعد عليها تلك القرائن، التي استحضرها الكاتب، وعمل على توظيفها لإثبات تلك الحصرية، ولا تؤيّدها تلك اللّوازم التي تترتّب على تلك الفرضيّة وتُستلّ منها، وإنّما تتنافى معها وتنفيها.

وهنا نجد من المفيد الإلفات إلى قضيّة المنهج، حيث ينبغي القول -بناءً على ما تقدّم- أنّه ليس صحيحاً ما ذكره الكاتب من أنها: «... **دلالةٌ تاريخيّةٌ لا لغويّةٌ...**»، وإنّما هي مجرّد قرائن -بمعزلٍ عن صحتها- تسهم في بناء دلالة النّص، وتعمل من خلال أدوات اللّغة ونظامها، حيث لا يعدو التاريخ وغيره أن يكون مجرّد قرينة لإنتاج الدلالة وبنائها.

وإنّه لمن المطلوب الاستفادة من أيِّ قرينةٍ لها دخالةٌ في النّص وبنائه، لكن شريطة التعمّق في البحث ذي الصلة، لاكتشاف مدى صلاحيّة هذا المعطى البحثي أو ذاك في أن يكون قرينةً تسهم في بناء الدلالة من عدمها، فإن كان البحث تاريخيّاً، فينبغي استيعاب البحث التاريخيّ لموضوعه، والتعمّق فيه، وممارسته من خلال شروط البحث العلمي وضوابطه؛ وهذا ما لم يفعله الكاتب.

لقد كان المطلوب خوض البحث التاريخي دون غاياتٍ مسبقةٍ، أو أدلجةٍ مضرّةٍ، والتماشي مع القرائن التاريخيّة، بمعزل عن المقصد الذي توصِل إليه، بل تركها هي تحدّد وجهة دلالتها، دون أيِّ تدخُّلٍ غيرِ موضوعيٍّ فيها، أو أيِّ تحيّزٍ غيرِ علميٍّ لديها، قد يخرج البحث عن مساره، وموضوعيّته التي يجب أن يلتزم بها.

إنّ محاولة الكاتب توظيف التاريخ لخدمة هدفه لم تكن موفّقةً، وهو لم ينجح في سَوق التاريخ إلى المقصد الذي أراد، لأن البحث التاريخي الأكثر استيعاباً وعمقاً، قاد إلى نتائج لا تساعد على مراده، بل تخالفه، وتهدي إلى خلاف النتيجة التي سعى إلى الوصول إليها.

هنا، لم ينفصم التاريخ عن اللّغة، ولم يسعف في بناء فهمٍ لنص الغدير يحصره في حدود الإمامة الدينيّة، ويصرف عنه السياسيّة، بل إنّ نتائج البحث التاريخي -بالمقدار الذي أُنجز- أتت لتؤكّد البحوث اللّغويّة والدينيّة ذات الصلة، التي تفيد أنّ نصّ الغدير يدلّ على مطلق الإمامة في بعديها الديني والسياسي.

لم يثبت التاريخ دعوى الكاتب في الفصل بين مؤدياته مؤديات التحليل اللّغوي، وإنّما جاءت قرائنه لتنسجم مع الدلالة اللّغويّة[1] والدينيّة[2]، وتتوافق معهما، في تبيُّن مراد النص الذي ينبني بحسب قواعد اللّغة وقوانينها، والذي ينبغي أن يفهم بحسب موازين العقل اللّغوي (عرف اللّغة ونظامها)، حيث لا تكون مجمل الالتباسات التي تحصل نتيجة عقمٍ في البيان، أو قصورٍ في الدلالة، أو ضعفٍ في الفهم، وإنّما نتيجة أسبابٍ وعواملَ أخرى غيرِ لغويّةٍ، قد أفصح عنها التاريخ، وذكرها القرآن الكريم في بعض من آياته، حيث قال ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ﴾[3].

ليس من الصحيح إيجاد ذلك الفصل بين اللّغة والتاريخ، فكما أنّ اللّغة تحمل التاريخ وتحكي عنه، فإنّ التاريخ يستوعب اللّغة ويحكي عنها، فأن يذهب الكاتب إلى إسكات اللّغة، واستنطاق التاريخ -بل وإسكاته أيضاً، ومحاولة النطق بدلاً عنه-؛ لن يكون عملاً سليماً بالمعنى المنهجي والعلمي.

نعم، يمكن للباحث العلمي أن يستنطق النصّ مورد البحث، وذلك بمعونة جميع القرائن ذات الصلة، بما فيها تلك التاريخيّة، لكن شريطة أن نترك التاريخ يفصح عمّا لديه، وينطق بما في وعائه، لا أن نقوّله ما لا يقوله، أو أن نعرض بضاعةً لم تأت في حمله، أو أن نمارس من خلاله إسقاطاً على النص نلوي به عنق دلالته.

---

(1) الأميني، الغدير، م.س، ج1، صص 340-401، هاشم الميلاني، حديث الغدير بين أدلّة المثبتين وأوهام المبطلين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، 2017م، ط 1، صص 157-217.

(2) بمعنى أن فلسفة الدين ومقاصده تساعد على ذاك الفهم وتدعمه (محمد شقير، فلسفة الإمامة في الفكر الشيعي، م.س، صص 23-60).

(3) سورة آل عمران، الآية 19.

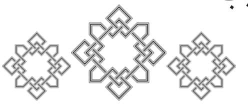
أن يكون لديك وجهة نظرٍ في التاريخ، تستعين بها على بناء دلالة نصٍّ ما، هو أمرٌ مشروعٌ في البحث، لكن شريطة أن تبني ذلك النظر بشكلٍ علميٍّ، وفق شروطه العلميّة، وبعيداً عن المواقف المسبقة والمؤدلجة.

لقد اختار الكاتب موقفاً إيديولوجيّاً، وعمل على إسقاطه على التاريخ، ليمارس من خلال هذا الإسقاط تعسّفاً في بناء دلالة نصّ الغدير، وإنتاج معناه. وهي محاولةٌ ربما تكون أقربَ إلى فعل التسويات ومنطقها -تقسيم الإمامة على المختلفين فيها بين دينيّةٍ وسياسيّةٍ-، ذلك المنطق الذي يبتدعه العقل الاجتماعي والسياسي لتحقيق الوئام المجتمعي، مع أنّ الحقيقة العلميّة والتاريخيّة يجب أن تبقى رهينة العقل العلمي، ووفيّةً لأدلّته ومؤدّياته، إذ إن الحقيقة هي الحقيقة لا غير، بمعزلٍ عن كيفيّة إدارتها، أو التعبير عنها، بطريقةٍ يجب أن تخدم فيها الاجتماع العام، ومصلحته، ووحدته، وقيم الخير والتعاون البنّاء لديه.

وأخيراً لا بدّ من الإلفات إلى أنّنا لم نرِد هذا البحث ليكون إضافة في الجدل الكلامي، والمجال الفكري، وإنّما كان ردّاً وجدنا من المفيد القيام به، للإجابة على بعض الإشكاليّات، ومعالجة بعض الشبهات، ولبيان ما نعتقده حقّاً في الموضوع، ونقد أكثر من قضيّة وفرضيّة لم تسعفها الأدلّة، أو يعينها المؤيّد.

وبمعزل عن أي أمرٍ آخرَ، يحسن القول بأنّ طرح تلك الإشكاليّات، هو الذي ساهم في استيلاد هذا البحث، والذي نأمل أن يكون قد قدّم مفيداً وجديداً في موضوعه، حيث أردناه لدفع أكثر من شبهةٍ أو التباسٍ، وسعينا إلى بنائه وبيانه بما لا يتنافى مع قيم الوحدة والتعاون بين المسلمين، بل بين جميع أهل الخير والعدل والأيمان.

ونسأله تعالى أن يتقبّل منا هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله في ميزان أعمالنا، إنّه سميعٌ مجيبٌ.



Al- Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholastic theology issues



www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com
aqeedah.m@gmail.com

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف